ريكور
والهيرمينوطيقا



الفكر المعاصر
سلسلة أوراق فلسفية

ريكور والهيرمينوطيقا

تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية

دار الفارابي

الكتاب: ريكور والهيرمينوطيقا
تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطيه
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان
ت: 301461(01) - فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 - الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2011
ISBN: 978-9953-71-524-7

الهيرمينوطيقا الظاهرياتية

عند بول ريكور

أحمد عبد الحليم عطية

أولاً: مقدمة

يمثل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur (1913) أهم فلاسفة التأويل والمعبّر الحالي عن الهيرمينوطيقا الفلسفية، خاصة بعد وفاة غادامر 2002؛ ورغم أن أهمية فلسفة ريكور تظهر في معظم الدراسات حول الهيرمينوطيقا (أو التأويل) التي تبدأ في الغالب بتناول جهود شلايرماخر، وديلتاي وهايدغر وغادامر وبعض الأسماء الأخرى وتختتم بأعمال ريكور[1]، فإن

---

(1) Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift (ed.): *the Hermeneutic Tradition From Ast Ricoeur,* Albany, State University, of New York Press.

حيث يعرض العمل في قسمين للهيرمينوطيقا. ونصوص كل من فريدريش است وشلاير ماخر شذرات 1910 ومحاضرات 1891 و «نشأة الهيرمينوطيقا» (ديلتاي)، وعند هايدغر في «الوجود والزمان»

الفيلسوف لم يصل إلى هذه المرتبة ويحتل صدارة المسرح الفلسفي إلا أخيراً في وطنه فرنسا[2]، رغم الاحتفاء بأعماله في أوروبا والولايات المتحدة[3]. ويبدو أن وضعية دراسات ريكور

= ويدور القسم الثاني: الهيرمينوطيقا والنظرية النقدية: حوار في المنهجية حول شمولية الهيرمينوطيقية (غادامر) الهيرمينوطيقا باعتبارها منهجية (اميليو بيتي) دعوة الهيرمينوطيقا الشاملة (هابرماس) الهيرمينوطيقا ونقد الأيديولوجيا (ريكور) مأخوذة من Démythisation et Ideologie par Enrico Castelli, Paris, Aubier Montaigne, 1973 وأيضاً نصر حامد أبو زيد: الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص ص 13 ـ 50 في «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 1991.

(2) صدر في أيلول/سبتمبر 2000 كتاب ريكور «الذاكرة والتاريخ والنسيان» الذي يعتبره الباحثون آخر كتاب فلسفي هام في القرن العشرين، وقد استقبل استقبالاً حاراً وكان حادثاً إعلامياً وقد احتفت فرنسا في الثمانينيات في القرن العشرين بالفيلسوف حين ظهر «الزمن والسرد» بأجزائه الثلاثة. جورج زيناتي: «الفلسفة في مسارها»، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، بيروت 2002 ص 312.

(3) أنظر على سبيل المثال الكتب الجماعية البيليوغرافيات حول نصوصه والدراسات حوله في اللغتين الفرنسية والإنكليزية:

D. Vansina, *A primary and Secondary Systematic Bibliography of Paul Ricoeur* 1935-1984. Louvain, - la-Neuve: Editions Peeters, 1985.

والقائمة التي أعدها ماريو ج. فلاديس في:

A Ricœur Reader: Reflection and Imagination, University, of Toronto Press, 1991, pp. 499-503.

في العربية مماثلة لوضعيتها في الفرنسية حيث حجب الاهتمام بفلسفات التفكيك والاختلاف وحفريات المعرفة وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة الجهد الضخم الذي قدمه ريكور فيلسوف الهيرمينوطيقا[4] في مجالات: الفلسفة الوجودية الفينومينولوجيا

= والكتب الجماعية التالية حول فلسفته:

Lewis Edwin Hohn: *the Philosophy of Paul Ricœur,* Chicago and Salle.,

سلسلة مكتبة الفلاسفة الأحياء، المجلد (22).

David Wood: *On Paul Ricœur Narrative and Interpretation,* London and New York, 1991.

وللعمل ترجمة عربية تضم معظم الدراسات قام بها د. سعيد الغانمي.

(4) لم تحظ العربية إلا بدراسات قليلة للغاية حول بول ريكور وإن ظهرت في العقدين الأخيرين ترجمات متعددة لأعماله ودراسات حوله مثل:

■ النص والتأويل (في من النص إلى الفعل) ترجة منصف عبد الحق، «الفكر العربي المعاصر»، العدد الرابع صيف 1988.

■ إشكالية ثنائية المعنى (صراع التأويلات) ترجمة د. فريال غزول، مجلة «ألف» العدد الثامن.

■ الخيال الاجتماعي ومسألة الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة منصف عبد الحق، «المجلة التونسية للدراسات الفلسفية»، العدد السابع عام 1988.

■ من الاستقلال الأخلاقي إلى وهم العقد الاجتماعي، ترجمة فؤاد شاهين، المجلة «الفكر العربي المعاصر»، بيروت العدد 73 عام 1992.

■ ما هو النص، ترجمة د. عبدالله عازر، «العرب والفكر العالمي»، بيروت العدد 12 خريف 1990.

■ البلاغة الشعرية والهيرمينوطيقا، مصطفى النحال، مجلة «فكر

وفلسفة الإرادة والزمن والسرد وصراع التأويلات. إلا أن العقدين

ونقد»، الدار البيضاء، العدد 16 شباط/فبراير 1999.

■ أيديولوجيا العصور الحديثة، «دفاتر فلسفية»، العدد السادس عن الحداثة، محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي.

■ عدة نصوص في كتاب «أنا أفكر»، الصادر عن المركز القومي البيداغوجي بتونس من التاريخ والحقيقة وصراع التأويلات.

وأهم عملين ترجما لريكور هما:

* «من النص إلى الفعل: أبحاث في التأويل» (الذي سنعتمد عليه بصفة خاصة في دراستنا الحالية)، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة 2001.

* «محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا» تحرير وتقديم جورج هـ تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي 2002.

* «الهوية والسرد»، ترجمة د. سعيد الغانمي، مجلة «القاهرة» العدد 81 تشرين الثاني/نوفمبر 1997 وعدة نصوص له وعنه في كتاب دافيد وود، ترجمة سعيد الغانمي، وقد ترجم عدد من الدراسات حوله مثل ريكور فيلسوف المعنى في كتاب جان لاكروا: «نظرية شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة» ترجمة د. يحيى هويدي وأنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة 1975 والهيرمينوطيقا والبنيوية لأديث كريزويل في كتابها «عصر البنيوية»، ترجمة د. جابر عصفور، دار سعاد الصباح 1993 والدراسات حوله قليلة مثل دراسة د. محمد هاشم رسالة دكتوراه غير منشورة وعنها دراسته في ظاهريات التأويل: قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور، مجلة «فصول»، والفصل الذي خصصه د. جورج زيناتي تحت عنوان بول ريكور «الحاكم والحكيم»، وواقع الفلسفة مع بداية الألف الثالث في كتابه «الفلسفة في مسارها»

الأخيرين شهدا بزوغاً جديداً لأنثروبولوجيا ريكور الفلسفية وهيرمينوطيقاه الفينومينولوجية أضاء ساحة الفكر الفرنسي، الذي استشعر ضرورة وجود حكيم خارج اللعبة السياسية والصراعات، يستطيع أن يدلي برأي يستمع إليه الجميع في قضايا لم تكن ممكنة قبل ذلك بسنوات، بل لم تكن تخطر ببال أحد أن توجد مثل هذه القضايا الخطيرة التي خلفها التقدم العلمي[5].

ويهمنا الإشارة إلى بعض الدراسات الحديثة حول بول ريكور وبيان الموضوعات التي توقف أمامها الباحثون في فلسفته، وذلك لسببين: الأول بيان الاهتمام الكبير بهذه الفلسفة، والثاني الوقوف عند أهم المشكلات والقضايا المثارة حول التأويل التي شغلت ريكور والباحثين في فلسفته.

ثانياً: الدراسات حول ريكور

قدمت خلال العقدين الماضيين دراسات كثيرة بالفرنسية والإنكليزية والألمانية حول فلسفة بول ريكور أو بعض جوانب هذه الفلسفة، ونعرض في هذه الفقرة بعض هذه الدراسات خاصة الإنكليزية لبيان أهم القضايا الفلسفية عند ريكور.

قدم شارلز ريغان (Charles E. Reagan) دراسة عامة حول:

= عام 2002 ودراسة د. منى طلبة: قراءة لمفهوم الحكاية عند ليوتار وريكور كمنظرين متقابلين لما بعد الحداثة، «قضايا فكرية» الكتاب 29، أكتوبر 1999 ص 421 ـ 453. وأعمال ندوة حضور بول ريكور، بيت الحكمة، تونس، ومجلة «أوراق فلسفية» العدد الثامن.

(5) جورج زيناتي، «الفلسفة في مسارها» ص 312 ـ 313.

«بول ريكور حياته وعمله» صدرت عن جامعة شيكاغو 1996 عرض فيها حياته وفلسفته وعدة حوارات معه، حول الهوية الشخصية، والفعل والفاعل، والهوية السردية، والأخلاق والخلقيات، وأنطولوجيا الذات[6]. وعرض س. هـ. كلارك (S. H. Clark) في كتابه «بول ريكور» في أقسام خمسة الموضوعات التالية: مدخل، والتراث الوجودي وتناول في القسم الثالث فلسفته الأولى في الإرادة تحت عنوان «التناهي والذنب»: الإنسان الخطأ، والرموز البدائية، والأساطير، واللغة وفي القسم الرابع فرويد والفلسفة؛ هيرمينوطيقا الشك، وقراءة فرويد ثم المنعطف الهيرمينوطيقي، وفي القسم الخامس: البنية، والخطاب، والنص، وغادامر وهابرماس، والأيديولوجيا واليوتوبيا وأخيراً دور الاستعارة[7].

واحتوى عمل ماريو جي. فلاديس *(A Ricoeur Reader: Reflection Imagination)* على دراسة حول نظرية ريكور في التفسير وعدة أعمال هي: صراع التأويلات، والاستعارة والمشكلة الرئيسية للهيرمينوطيقا، والكتابة باعتبارها إشكالية بالنسبة للنقد الأدبي والتأويل الفلسفي[8].

---

(6) Charles E. Reagan, *Paul Ricœur: His Life and His Work*. The University, of Chicago Press. Chicago-London, 1996.

(7) S. H. Jork: *Paul Ricœur,* Routlge, London and New York, 1990.

(8) Mario J. Valdes: *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination.* University, of Toronto Press, 1991.

وحلل هنري إيزاك فينيما (H.I. Venema) «الخيال والسرد والتأويل في تفكير بول ريكور» للتحول من الأنا إلى الفردية: بحثاً عن المنهج، ونقد المثالية الظاهرياتية، والهيرمينوطيقا تطويراً للظاهريات، وجدل الهيرمينوطيقا الظاهرياتية[9].

وكتب ب. طومبسون تحت عنوان «الهيرمينوطيقا النقدية» دراسة في تفكير بول ريكور ويورغن هابرماس مع تقديم أنتوني غيدنز. تناول في جزئين مع مدخل: قضايا التفسير، وعرض لفتغنشتاين وفلسفة اللغة العادية وريكور والهيرمينوطيقا الظاهرياتية وهابرماس والنظرية الاجتماعية النقدية. وتحت عنوان النقد البنائي تناول في الجزء الثاني مشكلات في تحليل العقل، ومشكلات في منهجية العلوم الاجتماعية، ومشكلات في نظرية الإحالة والحقيقة[10].

ويعرض طومبسون في الفصل الذي خصصه لريكور في ست فقرات الأساس الفلسفي: الهيرمينوطيقا، والفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية، فينومينولوجيا للإرادة وللتفسير في نظرية اللغة: الرمز والخطاب، والاستعارة والرمز، ومفهوم النص، ونظرية التفسير والهيرمينوطيقا والتأويل. ويتناول في الفقرة الرابعة

---

(9) Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood Imagination, Narrative, Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*. Albany State University of New York, Press, 2000.

(10) John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A study in the Thought of P. Ricoeur and J. Habrmas* Cambridge University, Press, 1981.

إشكاليات في نظرية الإحالة (المرجعية) والحقيقة: اللغة والوجود، أنظمة الإحالة الصواب والصدق ثم إشكاليات في تحليل الفعل، الخطاب الوصفي في الفعل، والجدل والهيرمينوطيقا وأخيراً إشكاليات في منهجية العلوم الاجتماعية: الشرح والفهم.

وتوقف برنارد دينور في سلسلة المفكرين السياسيين في القرن العشرين عند الجوانب السياسية والاجتماعية عند ريكور في كتابه «بول ريكور الوعد والمخاطرة في السياسة» عارضاً الهيرمينوطيقا والعلوم الاجتماعية ـ العلوم الاجتماعية والفلسفة بين المدخل والتقييم للقضايا التالية: تفكير ريكور السياسي المبكر، والفعل في فلسفة ريكور الأنثروبولوجية الناضجة، من الأهداف الخلقية إلى المعايير الأخلاقية من فكر المعايير الأخلاقية إلى الحكمة العملية، المسؤولية السياسية[11].

وبحث باتريك بورغوس في «امتداد هيرمينوطيقا ريكور» وماري غيرهارت (Gerhart) «فكرة التشخيص عند ريكور: ووظيفتها في التأويل الأدبي. ودافيد كلايم «نظرية بول ريكور: تحليل بنيوي»[12].

---

(11) Bernard P. Dauehauer, P. Ricœur. *The Promise and Risk of Politics,* Rowman Littlefiel Publishers Institute of Christian Studies New York, 1998.

(12) Bourgeois, Patrick: *Extension of Ricœur's Hermeneutic,* the Hage, Nihoff (1975).

- Gerhart, Mary P. Ricœur's Notion of Diagnosties: Its Function in Literary interpretation *The Journal of Religion* (1976) 56: 137-53.

ويهمنا الوقوف أمام عملين جماعيين حول ريكور. الأول أشرف عليه دافيد وود (David Wood) تحت عنوان «في بول ريكور السرد والتفسير» صدر في لندن 1991 وشارك فيه عدد من الباحثين وبول ريكور نفسه، تناول المحرر وهو أستاذ وعميد كلية الإنسانيات، ستوين بروك وله كتاب «الظاهريات التأويلية: فلسفة بول ريكور» 1971 في مدخله «السرد التأويلي»، وكتب بول ريكور عن «الحياة بحثاً عن السرد»، ويدور بحث كيفين فانهوزر من جامعة أدنبره والمتخصص في بول ريكور التأويلية المعاصرة، صاحب «السرد الإنجيلي في فلسفة ريكور» 1990 حول أسلاف فلسفة بول ريكور في «الزمان والسرد»، وتدور دراسة ريتشارد كيرني «بين التراث واليوتوبيا: مشكلة التأويل النقدي للأسطورة»، وتناول جوناثان هاري «السرد والتجربة الفلسفية» وكتب رينان غولد ثروب «ريكور، بروست (A. Porios) الزمن» وج. بيزنشتاين عن «الروايات الكبرى» ودون إهده «النص والتأويلية الجديدة». ولهذا العمل ترجمة عربية ينقصها مدخل المحرر الذي استعيض عنه بمقدمة للمترجم ودراستان للفيلسوف الأولى عن الهوية السردية والثانية «من الوجودية إلى فلسفة اللغة»[13].

والعمل الثاني من أهم وأضخم ما كتب حول فلسفة ريكور وهو العمل الصادر عن سلسلة مكتبة الفلاسفة الأحياء، والذي

= - Ihde, Don, Hermeneutic Phenomenenolgy: The Philosophy of P. Ricœur. Evanstonm Northwestern Uni., press, Tarronon: Bucknell University, Press-Associated Uni., Press.

(13) David Wood, *On Paul Ricœur Narrative and Interpretation Routledge London-New York. 1991.*

أشرف عليه لويس أدوين جون في ثلاثة أجزاء: الأول سيرة حياة عقلية كتبها الفيلسوف نفسه والثالث ببليوغرافيا بول ريكور والثاني أطولها في ستة أقسام: في القسم الأول عدة دراسات في التأويل هي: دراسة دون أهده التي يحدد فيها «مكانة بول ريكور في التراث الهيرمينوطيقي» وج .ب. مادسون «ريكور وهيرمينوطيقا الذات» ويضم القسم الثالث وعنوانه من «هيرمينوطيقا الرمز إلى هيرمينوطيقا النصوص»، عدة دراسات لدافيد بللير: «الرمز يعطي الإشراق للتفكير» وهانز هـ. ريدنك «الهيرمينوطيقا البسيطة والوجدانية: دع اللغة منفتحة» وجون سميث: «فرويد والفلسفة والتفسير» وتولما زدليفين «بول ريكور وصراع التأويلات» و (Dabney Townsend) «الاستعارة: الهيرمينوطيقا والمواقف» والقسم الثالث من الهيرمينوطيقا إلى فلسفة الجمال والأدب، والرابع من النص إلى الفعل وبه عدة دراسات حيث كتب جوزيف بين عن «ريكور باعتباره فيلسوفاً اجتماعياً». وريتشارد لنجيان «البلاغة الجديدة ممكنة: فلسفة ريكور في اللغة باعتبارها فينومينولوجيا الخطاب في العلوم الإنسانية» وتناول شارلز ريغان «الكلمات والأفعال: سيميوطيقا الفعل» ويتد كلين «فكرة الهيرمينوطيقا الأخلاقية» وبيتركمب «الأخلاق والسردية» وتيري غودلف «ريكور: كانط وتحليل (Permanence) الزمان» ويتناول الباحثون في القسم الخامس «إلى تخوم الفلسفة»، دافيد ستيوارت «ريكور في لغة الدين» وستيفين ت. تيمان «ريكور ومشكلة اللغة» ودافيد رتمير: «ريكور والاستطيقا» ونقد برنار ستيفين «في تحليل ريكور للزمن والسرد» ولك كين تونغ: «الفعل، العلامة، الوعي: التفكير المنفرد مع ريكور». وهناك ثلاث دراسات في القسم

السادس والأخير من هذا الجزء، دومينكو جيرفلينو: «عمق واتساع فلسفة بول ريكور» (Patrick L. Bourgois) «حدود هيرمينوطيقا ريكور للوجود» كاثلين بلمي «من الأنا إلى الذات»[14].

ويعد هذا العمل من الدراسات الهامة التي تناولت الجوانب المختلفة في فلسفة ريكور الذي وصفه أحد الباحثين بقوله: لا يكاد نتاج أي مفكر في العالم اليوم يتجاوز عمل بول ريكور في السعة. وحيث إنه عرف أساساً بفضل كتاباته عن الرمزية الدينية «رمزية الشر» وعن التحليل النفسي «فرويد والفلسفة»، فإن عمله يشمل في الواقع مجالات واسعة ومتنوعة ـ بل وغالباً ما تبدو متباعدة ـ من الخطاب: نظريات التاريخ، والمدخل التحليلي في فلسفة اللغة، والأخلاقيات، ونظريات الفعل، والبنيوية، والنظرية النقدية، واللاهوت، والسيميائية، وعلم النفس، والدراسات التوراتية، ونظرية الأدب، والظاهرياتية، فإن القراء يجدون صعوبة في متابعة ريكور وهو يغامر في مناطق متباينة إلى هذا الحد[15]. ومع هذا فإننا نستطيع أن نحدد المشكلات الأساسية التي شغلت ريكور والتي نجدها لدى الباحثين في فلسفته في الموضوعات التالية:

- حياته وعمله (شارلز ريغان) (ندوة بيت الحكمة، تونس).
- التراث الوجودي ـ فلسفة الإرادة ـ الرموز والأساطير،

---

(14) Lewis Edwin Hahn: *Paul Ricœur Philosophy.*

(15) جورج هـ. تيلور: مقدمة نشرته «محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا» ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة بنغازي 2002 ص 5.

والهيرمينوطيقا ـ البنية والخطاب والنص، والأيديولوجيا واليوتوبيا (كلارك).

● نظرية التفسير: صراع التأويلات، الكتابة باعتبارها إشكالية للنقد الأدبي والتأويل الفلسفي (ماريو فلاديس).

● نقد المثالية الظاهرياتية، الهيرمينوطيقا تطوير للظاهريات جدل الهيرمينوطيقا والظاهريات (هنري إيزاك فنن).

● الهيرمينوطيقا الظاهرياتية، البنية الفينومينولوجية للإرادة، التفسير، الرمز والخطاب، مفهوم النص، نظريات التفسير، الهيرمينوطيقا والتأمل (طومبسون).

● الجوانب السياسية والاجتماعية (برنار درينور).

● السرد التأويلي، التأويل النقدي للأسطورة، السرد والتجربة الفلسفية، التأويلية الجديدة، السرد والتفسير (دافيد وود).

● هيرمينوطيقا الذات ـ فرويد والتأويل ـ صراع التأويلات ـ الهيرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية ـ هيرمينوطيقا الوجود (لويس أدوين جون).

● الأيديولوجيا والهيرمينوطيقا (جورج. هـ. تيلور).

● الهيرمينوطيقا والبنيوية (إديث كريزويل).

● فلسفة المعنى (جان لاكروا).

ثالثاً: الهيرمينوطيقا الظاهرياتية

تطلق على فلسفة ريكور في التفسير عدة مسميات هي عند جون طومبسون (الهيرمينوطيقا النقدية) وعند دون أهده (الهيرمينوطيقا الظاهرياتية) وأحياناً تسمى (الهيرمينوطيقا بعد البنيوية). وهي

بالفعل تحتمل هذه المسميات. ومن هنا علينا أن نعرض تطور هيرمينوطيقاه، موضحين في سياق تناولنا المصادر والمؤثرات التي نهل منها وأخذ عنها ريكور انطلاقاً من الأساس الفلسفي لفلسفة الظاهرياتية الوجودية التي تمثل المرحلة الأولى التي تناول فيها مشكلة الإرادة والذنب والتناهي.

لقد استولى على تفكيره عام 1960 كما يقول في دراسته «من الوجودية إلى فلسفة اللغة» معضلة كيف يمكن تقديم بعض التجارب العميقة ضمن فلسفة الإرادة مثل: الإثم والعبودية والاغتراب وبلغة دينية الخطيئة. ويعبّر عن مثل هذه المشكلة باصطلاحات الفلسفة الوجودية، الحياة الزائفة بلغة هايدغر والمواقف المقيدة بلغة ياسبرز، والوجود والتملك واليأس مع مارسيل. وذلك للتمييز بين الإثم والتناهي اللذين اختارهما عنواناً يجمع كتابيه. يقول «كنت استندت بثقلي إلى المنهج التأملي الذي أتى به هوسرل والثنائي الوجودي ياسبرز ومارسيل»[16]. وهو يصف عمله بالظاهرياتية الوجودية رغم أنه لم يطلق عليها في هذا الوقت إسم الظاهرياتية رغم قيامه بترجمته إلى الفرنسية رغبة في عدم الاحتماء بشرعية هوسرل. إلا أن دراسته كانت ظاهرياتية؛ بمعنى أنها حاولت أن تستخلص من التجربة المعيشة المعاني والبنى الأساسية للإرادة[17].

ينطلق ريكور من الدراسة التي افتتح بها كتابه من «النص إلى

---

(16) بول ريكور: «من الوجودية إلى فلسفة اللغة»، في ديفيد وود، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1999. ص 269 – 270.

(17) ريكور: في التأويل في «من النص إلى الفعل» ص 8.

الفعل» (Du Texte à l'action) بعنوان التأويل من اهتمامه بالوظيفة السردية، وصلتها بأبحاثه السابقة عن الاستعارة، والتحليل النفسي، والرمزية، نحو الافتراضات النظرية والمنهجية التي يرتكز عليها بحثه حتى يصل إلى التقاليد الظاهرياتية والهيرمينوطيقية التي يرتبط بها حيث توضح أعماله المخصصة للوظيفة السردية القول بوحدة وظيفية بين الصيغ والأجناس السردية المتعددة. على أساس أن الطابع المشترك للتجربة الإنسانية المميز لفعل الحكي في جميع أشكاله إنما هو الطابع الزمني وهو موضوع كتابه «السرد والزمن»[18].

ويتناول ريكور العلاقة بين المشكلات التي أثارها في الوظيفة السردية والمشكلات التي تناولها في كتابه «الاستعارة الحية». ذلك لأن البحث في المشكلات المشتركة بين المجالين واكتشافها بالرغم من اختلافاتهما سيقودنا نحو الآفاق الفلسفية الأكثر اتساعاً لفلسفته[19].

---

(18) يرى هيدن وايت أن «الزمان والسرد» ينبغي ان يعد أهم عملية تأليفية بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية في قرننا هذا، إن الأطروحة الرئيسية في «الزمان والسرد» هي أن الزمانية هي بنية الوجود التي تصل اللغة في السرد، وأن السردية هي بنية اللغة التي تكون الزمانية مرجعها الأخير. وتظهر هذه الصياغة في دراسته المبكرة الزمان السردي 1980 التي يشير فيها إلى أن حقيقة السرد تقوم على فكرة الطبيعة السردية للزمان نفسه، هيدن وايت: «ميتافيزيقا السردية»، «الزمان في فلسفة التاريخ عند بول ريكور» في ديفيد وود «فلسفة بول ريكور» ترجمة سعيد الغانمي ص 187 ـ 188.

(19) بول ريكور: «عن التأويل، من النص إلى الفعل» ترجمة محمد برادة، حسان بورقيه، دار عين للنشر، القاهرة 2001 ص 14.

يحدثنا عن التقليد الفلسفي الذي ينتمي إليه وكيف تندرج اهتماماته ضمن هذا الاتجاه الفلسفي حيث يتميز هذا التقليد بثلاثة ملامح هي:

إنه يندرج ضمن فلسفة تأملية، ويبقى في منطقة الظاهرياتية الهوسرلية، ويريد أن يكون أحد المغايرات الهيرمينوطيقية لهذه الفينومينولوجيا. علينا توضيح ذلك في النقاط التالية:

التأمل العقلي (البحث عن المعنى)

أ ـ يقصد ريكور بالفلسفة التأملية صيغة التفكير المنحدرة من الكوجيتو الديكارتي عبر فلسفة كانط والكانطية الجديدة الفرنسية، ومن هنا يضعه جان لاكروا ضمن «فلسفات التأمل العقلي». يقول لاكروا: «المنهج التفكيري التأملي قد حطم تحالفه مع المثالية. وبدلاً من أن يكون بعيداً عن الحياة المعاشة، نجده قد أخذ يضيء الوجود بالأفكار وهذه الإضاءة استخلاص لمعناه: هكذا عرف ريكور كيف يعي وعياً أعمق من سابقيه ومعاصريه مشكلته هو، وهي مشكلة تفسير واستخلاص المعنى أي ما يطلق عليه اسم التأويل»[20]. ويضيف موضحاً عنوان دراسته عن ريكور «فلسفة المعنى» أن «مشروع ريكور ينحصر في إيجاد حقيقة المعنى عن طريق مجهود يبذل لإزالة الحجب التي يختفي وراءها المعنى، وكشفت فلسفته التي أنشأها حول الإرادة عن كل دلالتها حين

---

(20) جان لاكروا: «نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة» ترجمة د. يحيى هويدي، د. أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة 1975 ص45.

أصبحت شيئاً فشيئاً تأملاً حقيقياً في اللغة[21]، والمعضلات التي تعتبرها أي فلسفة تأملية المعضلات الأكثر جذرية هي تلك المتصلة بإمكانية فهم الذات بوصفها ذاتاً فاعلة لعمليات المعرفة والإرادة والتقييم. والتأمل (التفكير) هو فعل العودة إلى الذات الذي من خلاله تمسك الذات الفاعلة بالمبدأ الموحد للعمليات التي تتشتت داخلها وتنسى نفسها بوصفها ذاتاً فاعلة». وإذا كان كانط الذي يستشهد به ريكور يقول الأنا أفكر يجب أن تتمكن من مصاحبة جميع تمثلاتي فإن في هذه الصيغة كما يرى ريكور تتعرف جميع الفلسفات التأملية على ذاتها؛ وسؤاله الذي يطرحه علينا هو كيف تعرف «الأنا أفكر» نفسها؟ هنا تأتي الظاهريات ـ والهيرمينوطيقا ـ لتمثل انجازاً وتحويلاً جذرياً في آن الفلسفة التأملية.

ب ـ يرى ريكور أن فكرة التأمل ترتبط بها رغبة في تطابق تام للنفس مع ذاتها بحيث يجعل من وعي الذات معرفة أكيدة تكون أكثر جوهرية من جميع المعارف الوصفية. وهوسرل يفهم الظاهريات على أنها ليست فقط منهجاً للوصف الجوهري لوصف التجربة الأساسية: الخيالية العقلية والإرادة والأخلاقية بل بوصفها تأسيساً جذرياً داخل الوضع العقلي[22]، على أن الظاهريات في ممارستها الفعلية وليس على مستوى التنظير الذي تطبقه على نفسها وعلى تطلعاتها النهائية تسجل ابتعاداً فيما يرى ريكور عن الحلم المتصل بالتأسيس الجذري ضمن شفافية الذات الفاعلة مع نفسها.

جـ ـ هنا تأتي الهيرمينوطيقا. ويبيّن ريكور أن النتيجة المفارقة

---

(21) المرجع السابق ص 46.

(22) ريكور: «عن التأويل» ص 19 ـ 20.

التي نتجت عن مأزق الظاهريات، توضح كيف تنشأ الهيرمينوطيقا من قلب الظاهريات. قد يخيل إلى القارىء أن تاريخ الهيرمينوطيقا يجعلها غريبة عن التقليد التأملي والظاهرياتية، فقد نشأت مع شلايرماخر[23] نتيجة تقارب تفسير التوراة مع فقه اللغة الكلاسيكي مع أحكام القضاء، وقد تم ذلك بفضل تقديم سؤال ما الفهم؟ على سؤال معنى هذا النص أو ذاك؟. يقول ريكور: «إن هذا البحث عن الفهم (Verstehen) هو الذي أدى بعد قرن من الزمن إلى الالتقاء بالسؤال الظاهرياتي عن تمحيص المعنى القصدي للأفعال الفكرية»[24]. لقد كان لدى كل منهما: الظاهريات والهيرمينوطيقا السؤال الأساسي نفسه عن العلاقة بين المعنى معقولية الأول وتأملية الثاني.

رابعاً: هوسرل والظاهريات المثالية

تشير إديث كريزويل إلى أن اهتمام ريكور بالفلسفة قد بدأ عندما تعرف إلى فينومينولوجيا هوسرل، حيث كان سجيناً في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة التي تكاملت بها اهتماماته في النهاية وجعل من هوسرل أساس فكره الخاص منذ أن قام بترجمة الجزء الأول من كتاب «أفكار» إلى اللغة الفرنسية.

---

(23) أنظر عن شلاير ماخر بول ريكور في «من النص إلى الفعل» «مهمة الهيرمينوطيقي: إنحدار من شلايرماخر وديلتاي» ص 58 ـ 77.

(24) ريكور: عن التأويل ص 21.

والفينومينولوجيا عند ريكور لا تبدأ مما هو أكثر صمتاً في عمل الوعي بل من العلامات (Signs) التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء، تلك العلامات التي تتحدد في ثقافة منطوقة، فالفعل الأول للوعي هو المعنى... والقصدية (Intentionality) هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة[25]. ويتضح أن ريكور في هذه الفترة المبكرة ربط بين قصدية الوعي ورمزية الكتاب المقدس ليصل بهذا الربط إلى أعمق معنى للأشياء على نحو ما هي عليه بالفعل، والحقيقة أنه ـ كما أشرنا ـ أفاد بوجه خاص من فكرة هايدغر عن الفهم. تقول كريزويل: «إن استخدام هايدغر لهذه الفكرة في تأويله العلماني للمفاهيم الدينية كان بمثابة المثال الذي أقام عليه ريكور مشروعه الخاص»[26].

يفصل ريكور علاقة هيرمينوطيقاه بفينومينولوجيا هوسرل في دراسته «ظاهريات وهيرمينوطيقا». ويناقش مسألتين: الأولى بيان أن ما هدمته الهيرمينوطيقا ليس الظاهريات بل التأويل المثالي لها عند هوسرل نفسه، والمسألة الثانية التشديد على أن وراء التضاد بين الهيرمينوطيقا والظاهريات هنا تبادل بينهما، فالثانية تقوم على أساس الأولى وتظل الأولى افتراضاً للثانية متعذراً تجاوزه، كما أن الظاهريات لا يمكن أن تؤسس نفسها دون افتراض هيرمينوطيقي.

---

(25) ريكور: هوسرل، تحليل لفلسفته الفينومولوجية 1967 ص 6 نقلاً عن أديث كريزويل: «الهيرمينوطيقا والبنيوية في عصر البنيوية»، ترجمة جابر عصفور، دار الصباح، القاهرة 1993 ص 138.

(26) كريزويل: المرجع السابق. 138.

يتناول أولاً النقد الهيرمينوطيقي للمثالية الهوسرلية اعتماداً على ما جـاء في خاتمة كتاب «الأفكار» التي تعد نموذجاً لمثالية هوسرل، ويقابل ذلك بأطروحات الهيرمينوطيقا للوصول إلى علاقة جدلية بينهما.

ويوضح أولاً أن هدف العلمية الذي اعتبرته المثالية الهوسرلية تبريراً أخيراً يبلغ حده الأساسي في الشرط الأنطولوجي للفهم[27].

ويرى أن تبعية التأويل للفهم، تشرح أن التبيّن بدوره يتقدم دوماً على التفكير وأنه سابق لكل تأسيس موضوع من طرف ذات أعلى[28].

إن نمو كل فهم في التأويل مع مشروع التأسيس الهوسرلي، في كون كل تأويل يضع المفسر في الوسط وليس في البداية أو النهاية أبداً.

أن يكون مكان التأسيس الأخير هو الذاتية، استعلاء مشكوك فيه عندئذ يظهر الكوجيتو بدوره خاضعاً للنقد الجذري الذي تمارسه الظاهريات[29].

ومقابل القول بأسبقية الذاتية يعتبر نظرية النص بمثابة محور هيرمينوطيقي وذلك في الإطار الذي يمسي فيه نص ما مستقلاً عن قصدية مؤلفه الذاتية، والسؤال الجوهري لا يكمن في العثور وراء النص عن القصدية الضائعة، بل في أن نبسط أمام النص العالم الذي يفتحه ويكتشفه.

---

(27) ريكور: ظاهريات وهيرمينوطيقا في «من النص إلى الفعل» ص 35.

(28) المصدر نفسه ص 37.

(29) المصدر نفسه ص 42.

إن الظاهريات التي تبحث عن اكتشاف طابع الكونية القصدي لم تتبع نصيحة اكتشافها الخاص. إن نص الوعي يكمن خارجه ومن هنا فإن الطريقة الجذرية التي ينطلق منها ـ هي ـ تعتبر محور تأويل سؤال الذاتية إلى سؤال العالم. وذلك بتعليق سؤال نية المؤلف إلى سؤال موضوع النص غير المحدود[30].

بمعارضتها للأطروحة المثالية لمسؤولية الذات المتأملة الأخيرة تدعو الهيرمينوطيقا إلى أن تكون الذاتية لا أول بل آخر مقولة من مقولات نظرية الفهم[31].

لا يمثل نقد هيرمينوطيقا المثالية الهوسرلية سوى الوجه السلبي لبحث إمكانية الظاهريات التأويلية. إن ما يقصده بالطبع ليس جعل الظاهريات تأويل، بل بيان أنه على الرغم من نقد المثالية الهوسرلية تظل الظاهريات هي افتراض الهيرمينوطيقا المتعذر تجاوزه من جهة، وأنه ليس بوسعها أن تطبق برنامجها المتعلق بالتشكل دون أن تشكل نفسها في هيئة تأويل ما لحياة الأنا[32].

إن السؤال الأساسي في الظاهريات هو سؤال الأنطولوجيا عند هايدغر في «الوجود والزمان» هو سؤال معنى الكينونة. إنه ليس سؤالاً هيرمينوطيقياً إلا في الحد الذي يكون فيه المعنى مستنيراً. إن الاختبار لصالح المعنى إذاً، هو الافتراض المسبق بالنسبة لكل هيرمينوطيقا.

ويتناول ثانية: الافتراض التأويلي المسبق للظاهريات ويعني به

---

(30) المصدر نفسه ص 42.

(31) نفس الموضع.

(32) ريكور: ظاهريات وهيرمينوطيقا ص 43.

حاجة الظاهريات لإدراك مناهجها كتبيين (Auslegung) تفسير شرح تأويل. وللبرهنة على ذلك يعود إلى نصوص المرحلة المنطقية والمرحلة المثالية. خاصة نظرية المعنى في «أبحاث منطقية» و «التأملات الديكارتية».

ويرى ريكور أن «الأبحاث المنطقية» لا تستطيع أن تطور بدايات التأويل في الظاهريات بل نجد ذلك في التأملات حيث لا تهدف الظاهريات إلى تقديم المعنى المثالي للتعابير المركبة جيداً، بل معنى التجربة في مجموعها[33].

إن أهمية هايدغر عند ريكور تكمل قصدية هوسرل بالنسبة لتطور الهيرمينوطيقا الظاهرياتية حيث يظل فكره شاهداً على أنه لم يتخل قط عما قصد إليه هوسرل وهايدغر[34]. ويشير كيفن فانهوزر إلى أهمية فلسفة هايدغر وكانط كمصادر لنظرية ريكور في «الزمان والسرد»، حيث يناقش مقاربة ريكور لمشكلة الخيال الإبداعي عند كانط وتبنيه فكرة هايدغر عن زمانية الوجود الإنساني؛ فنظرية ريكور في السرد هي محاولة للتفكير في هاتين المشكلتين معاً: الخيال والزمان.

لن نتوقف طويلاً أمام أثر كانط وتوظيفه الأفكار الأولية البسيطة عن الزمان والخيال الإبداعي التي تظهر في «نقد العقل النظري» في فكرة (Schemastim) ويمكن تأويل نظرية السرد عند ريكور بوصفها محاولة لإعطاء مادة لغوية وأدبية لفكرة كانط عن الرسوم

---

(33) المصدر السابق ص 53.

(34) أديث كريزويل ص 166.

التخطيطية[35]، إلا أن ريكور يعيب على كانط مسألة أساسية في «نقد ملكة الحكم» هي أنه يهمل الأبعاد الاجتماعية والتاريخية للخيال الإبداعي[36].

خامساً: هايدغر والتأويل الظاهرياتي

ويجذر ريكور الهيرمينوطيقا داخل الظاهريات وهذا التجذير الظاهرياتي للهيرمينوطيقا لا يتوقف عند وجهة نظره عن تلك القرابة بين فهم النصوص والعلاقة القصدية لوعي، بمعنى يواجهه بل على مفهوم مستمد من هايدغر هو العالم المعيش (Lebenswelt)، فكوننا نوجد في عالم وننتمي إليه يجعلنا قادرين في حركة تالية على أن نتعارض مع أشياء نتطلع إلى تكوينها والتحكم فيها عقلياً.

ويتوقف ريكور عند الدلالة الأنطولوجية لمفهوم الفهم الهايدغري[37] الذي هو جواب وجود في العالم، يشق فيه طريقه، ويعرض إمكانياته لأكثر خصوصية. والتأويل بالمعنى التقني لتأويل النصوص ما هو إلا توسيع وتفسير لهذا الفهم الأنطولوجي المرتبط بوجود ملقى مسبقاً وعلى هذا النحو، كما يقول ريكور: «فإن

---

(35) كيفن فانهوزر: أسلاف فلسفة ريكور في «الزمان والسرد» في ديفيد وود ص 60.

(36) المرجع السابق ص 67.

(37) سنعرض لاحقاً العلاقة بين فلسفة هايدغر في التأويل وتطوير ريكور لها.

علاقة الذات بالموضوع التي ظل هوسرل خاضعاً لها مرتبطة بالإقرار بعلاقة أنطولوجية أكثر أولية من كل علاقة للمعرفة، ومن هنا فإن الهيرمينوطيقا الهايدغرية وما بعدها هي وريثة الظاهريات الهوسرلية وهي في نهاية الأمر قلب لها بالقدر نفسه الذي تكون فيه تحقيقاً لها»[38].

وقد أثر كتاب هايدغر الأساسي «الوجود والزمان» في نظرية ريكور السردية، حيث عمل على تصحيح عمل هايدغر. ويشكل هذا التصحيح السردي مسيرة ريكور الطويلة نحو أنطولوجيا الوجود الإنساني.

يميز ريكور في دراسته «الوجود والهيرمينوطيقا» بين نوعين من الظاهريات التأويلية هي ظاهريات هايدغر (المسيرة القصيرة للأنطولوجيا)[39] وظاهرياته الخاصة (مسيرتها الطويلة). إن ريكور على توافق إلى حد كبير مع تأويل هايدغر للزمانية الإنسانية حسب كيفين فانهوزر الذي يوضح ذلك بقوله: حيث يحاول هايدغر أن يبحث في الوجود الإنساني مباشرة وكما هو، يعتقد ريكور أن الوجود الإنساني لا يتحقق إلا بسلوك انعطاف من خلال تأويل النصوص التي تشهد على هذا الوجود. يحول هايدغر التأويل من تحليل النصوص إلى تحليل لهذا الوجود الذي يفهم الآنية (Dasein) ونتائج هذا التحول في الإشكالية بعيدة المدى. حيث تحل أنطولوجيا الفهم محل إبيستمولوجيا التأويل. يعلق ريكور،

---

(38) ريكور: المصدر السابق ص 22.

(39) ريكور: الوجود والهيرمينوطيقا نقلاً عن «من النص إلى الفعل» ص.

«للفهم لدى هايدغر دلالة أنطولوجية فهو رد فعل وجود مقذوف إلى العالم، يجد طريقه بإسقاط إمكانياته الخاصة عليه»[40].

ويستنتج الباحث أن نظرية ريكور السردية هي استمرار لمشروع هايدغر «المنقوص» في فهم الوجود الإنساني بوصفه زمانياً من حيث الجوهر. ويخلص إلى الآتي:

1 ـ يعطي ريكور لفكرة كانط عن الخيال الإبداعي وفكرة هايدغر عن الزمانية الإنسانية صياغة لغوية وتطبيقاً أدبياً.

2 ـ هذا التطبيق يمكنه من الاستفادة من تقنيات التوضيح المناسب للنصوص. فطريق فهم الوجود الإنساني لا بد أن يمر بالمنعطف الطويل من خلال أسئلة المنهج.

3 ـ تضيف النظرية السردية بعداً اجتماعياً إلى فكرة الخيال الإبداعي والزمانية الإنسانية كانتا تفتقران إليه لدى كل من كانط وهايدغر.

إن نظرية ريكور السردية تقف عند ملتقى الطرق لأنثروبولوجيته الفلسفية وتأويليته النصية، وريكور هو فيلسوف الإمكانية الإنسانية الذي يظل الأدب يتباهى بمكانته في مشروعه الفلسفي[41].

وهذا ينقلنا إلى اهتمامه باللغة وتحديده للهيرمينوطيقا بأنها تأويل للنص.

سادساً: اللغة عند ريكور

علينا أن نتذكر ما سبق أن استشهدنا به من أن مشروع ريكور

---

(40) المرجع نفسه ص 85.

(41) المرجع نفسه ص 85.

ينحصر في إيجاد حقيقة المعنى، وأن فلسفته التي أنشأها حول الإرادة تكشف عن دلالتها حين أصبحت تأملاً حقيقياً في اللغة. ويرى لاكروا أن مشروع ريكور هو إقامة فلسفة كبرى للغة تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عند الفرد البشري وبعلاقتها المتعددة فيما بينهما. وريكور بصفته فيلسوفاً يبدأ من (الأنا أفكر) التي ظلت المبدأ الثابت، ويصادف في طريقه تفسيرات تستهدف رد اللغة إلى شيء آخر. وقد رأى من واجبه ألا يعارضها بل أن يستخدمها ويفهمها[42].

إن سر هذه الفلسفة ـ كما كتب البعض ـ يكمن في أنها تنطوي على مشروعين متناقضين تريد توحيدهما؛ فمن جهة هناك أنثروبولوجية فلسفية تسعى إلى تحقيق فلسفة الإرادة وتستثمر الظاهريات والوجودية كما يتضح في كتبه الأولى: «رمزية الشر»، و «التناهي والإثم»، و «الإنسان الخطأ»، ومن جهة ثانية هناك تأويلية نقدية تريد الاستفادة من آخر ما توصلت إليه علوم اللغة ونظريات الاتصال، وتتمثل هذه التأويلية في كتبه اللاحقة: «صراع التأويلات»، و«سطوة الاستعارة»، و«التأويلية والعلوم الاجتماعية»، و««من النص إلى الفعل»[43].

والحقيقة أن هناك تطور وليس تكامل بين ظاهريات ريكور الوجودية وفلسفته التأويلية للنص. يتمثل هذا التحول في اهتمامه باللغة. ويخبرنا ريكور نفسه كيف انبثقت من دراساته الأولى

(42) جان لاكروا ص 51.

(43) سعيد الغانمي: الفلسفة التأويلية عند بول ريكور مقدمة ترجمة كتاب ديفيد وود «الوجود والزمان والسرد» ص 11.

مشكلة ثانوية سرعان ما تصدرت أبحاثه بعد ذلك وهي مشكلة اللغة. لقد كان في عمله الأول يريد توضيح بعد الشر في بنية الإرادة، ومن هنا استند إلى المنهج التأملي الوصفي لدى هوسرل والثنائي ياسبرز ومارسيل وأطلق على هذا النوع من الوصف الظاهريات الوجودية. وفي ذاك الوقت لم تطرح أي مشكلة عن اللغة. أما الآن فهو ـ كما يخبرنا ـ يعتقد أن هناك تداخلاً بين فلسفة اللغة العادية والظاهريات، فقد جلبت مشكلة الشر إلى مجال البحث معضلات لغوية جديدة وهذه المعضلات اللغوية واللسانية كانت قرينة باستعمال اللغة الرمزية باعتبارها مقاربة غير مباشرة لمشكلة الإثم.

ومن هنا، فإن اهتمامه بالرمزية يسلك منعطف تأويل الرموز بأن يقدم بعداً تأويلياً داخل بنية الفكر التأملي، يقول: «ما كان بإمكاني أن أتحدث عن الإرادة السيئة أو عن الشر دون تأويلية من نوع ما. . . لقد فرض عليّ موضوعي الأول أن أبحث في بنية الرمزية والأسطورة»[44]. لقد حصر تعريف التأويل في هذه المرحلة في المشكلة الخاصة بتأويل اللغة الرمزية يظهر هذا في كتابه عن «فرويد» والفصل الأخير من «رمزية الشر».

لقد عرّف الرمزية والتأويلية في كتابه عن فرويد الواحدة بمصطلحات الأخرى، فالرمزية تستدعي تأويلاً ما لأنها تقوم على بنية دلالية معينة، هي بنية التعبيرات ذات المعاني المزدوجة وأيضاً هناك تأويلية لأن هناك لغة غير مباشرة. لذا كانت الهيرمينوطيقا هي الكشف عن المعاني غير المباشرة. لقد تحول ريكور بعد ذلك

(44) بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، في ديفيد وود، ص 271.

من حصر التأويل في اكتشاف معاني خفية من اللغة الرمزية وربط بينها وبين اللغة المكتوبة والنصوص. هنا تغير اهتمامه من مشكلة بنية الإرادة إلى مشكلة اللغة في ذاتها. وهناك أربعة عوامل قادت ريكور إلى هذا التحول هي:

- التأمل في بنية التحليل النفسي.
- التغير المهم في الحس الفلسفي حيث بدأت البنيوية تحل محل الوجودية بل محل الفينومينولوجيا.
- الاهتمام المتواصل بالمشكلة التي تطرحها اللغة الدينية أو ما يسمى لاهوت الكلمة.
- وأخيراً، الاهتمام المتزايد بالمدرسة البريطانية والأميركية في فلسفة اللغة العادية، التي وجد فيها طريقاً لتجديد الظاهريات ورداً على تجاوزات البنيوية على السواء.

ونظراً لأهمية هذه القضايا في توضيح هيرمينوطيقا ريكور سنتوقف أمامها بشيء من التفصيل في الفقرات من (سابعاً إلى عاشراً)[45].

سابعاً: فرويد والتأويل الاختزالي

لقد كان الاهتمام بالتحليل النفسي النتيجة الطبيعية لاهتمام ريكور بمشكلة الإرادة والإرادة السيئة والإثم. فهو كما يقول: لا يستطيع المضي في تحليل الإثم دون أخذ تأويل التحليل النفسي للإثم. غير أن التحليل النفسي كان يرتبط مباشرة بالمعضلات اللغوية بسبب استخدامه للبنى الرمزية. أي أنه ليست مشكلة الإثم

(45) المثدر السباق ص 272.

بل البنية العامة للغة هي التي أدت بريكور إلى اللجوء للتحليل النفسي، كذلك ادعاء التحليل تقديم التأويلات، ليس فقط للأحلام والأعراض المرضية بل أيضاً لنسيج الرموز الثقافية بكاملها وللأساطير الدينية[46].

توقف ريكور أمام نوعين من التأويل أو الهيرمينوطيقا وليس هيرمينوطيقا واحدة، فما دام التحليل النفسي يدعي تأويل الرموز باختزالها، لذا فهو يسميها التأويلية الاختزالية أحياناً أو هيرمينوطيقا الشك مقابل هيرمينوطيقا الإيجاب أحياناً أخرى. وتفسر لنا اديث كريزويل سبب تحول ريكور تجاه فرويد، بأن ريكور بدأ كتابه الإرادي ليصف الإرادة بطريقة تصويرية من خلال استرجاع حي للصور، وكان عليه أن يقدم تحليلاً تجـريبياً للإرادة الواقعة في شراك الخطيئة، إلا أنه اكتشف أنه لا يستطيع كتابة الجزء الثالث «شعرية الإرادة»، إلا بعد استنباط الشروط التي تتحقق بها حرية الإرادة المغتربة لتتأسس من جديد، لذلك جاء كتاباه «الإنسان الخطأ» و «رمزية الشر» دون تصوير وصفي للإرادة الواقعة في شرك الخطيئة. ومن هنا شعر بقصور معالجته الأولى للمشكلة وأدرك أنه لا سبيل إلى حلها إلا بعد انعطافة تأويلية صوب فرويد[47]. ولم يكن فرويد هو النصير الوحيد لهذا النوع من التأويل، بل أن ماركس ونيتشه وقبلهما فيورباخ يعتبرهم آباء المنهج الاختزالي وهيرمينوطيقا الشك. وتضيف كريزويل أن منهج فرويد الخاص بالتداعيات الحرة يغدو المنهج الأكثر ملاءمة لفلسفة

---

(46) أديث كريزويل، ص 1145.

(47) المرجع السابق، ص 148.

ريكور اللغوية[48] ويعطي دون إهده سبباً آخر لاتجاه ريكور صوب فرويد. فالهيرمينوطيقا الفرويدية الخاصة بالشك تغدو قاصرة في تجاوز الوهم المتعالي وأن ريكور لا يفعل شيئاً أكثر من إقامة هيرمينوطيقا للعقيدة محل الهيرمينوطيقا الفرويدية[49]. وكتاب «فرويد والفلسفة» في نهاية المطاف ليس كتاباً عن فرويد بقدر ما هو مشغول بتناول طبيعة التأويل. العنوان الكامل للكتاب هو «فرويد والفلسفة: مقال في التأويل» والعنوان الفرنسي الأصلي ذو دلالة أكبر حيث يقلب فيه طرفا العنوان الإنكليزي *(De L'interprétation- Essai Sur Freud)*[50].

وعلى هذا أصبحت الهيرمينوطيقا تظهر كميدان يتداوله اتجاهان يميل الأول إلى التفسير الاختزالي ويميل الثاني إلى استرجاع المعنى الأصلي للرمز. كانت مهمة ريكور تتمثل في الربط بين هذين المنهجين دون التخلي عن تعريفه السابق للهيرمينوطيقا باعتبارها النظرية العامة في اللغة الرمزية. وأن يربط التأمل الفلسفي ليس فقط بعلم دلالة اللغة غير المباشر بل البنية المتصارعة للمهمة التأويلية أيضاً.

قول ريكور: «يعكس كتابي عن فرويد 1965 هذا التعرف المزدوج، الأول ضرورة القيام بمنعطف من خلال العلامات غير المباشرة، والثاني البنية المتصارعة للتأويلية وبالتالي لمعرفة

---

(48) عن كريزويل ص 151 .Ihde, *Hermeneutic Phenomenology* p. 150

(49) جورج هـ. تيلور: «مقدمة محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا»، ص 7 ـ 38.

(50) بول ريكور: «من الوجودية إلى فلسفة اللغة»، ص 274.

الذات، فمعرفة الذات هي هذا الجهد من أجل الحقيقة بواسطة الاشتباك الداخلي بين التأويل الاختزالي والاسترجاعي»[51].

ثامناً: البنيوية وصراع التأويلات

كان من نتيجة سيادة البنيوية تغير المشهد الفلسفي في فرنسا، وقد جاء هذا النموذج الجديد في التفلسف في البنيوية من اللسانيات. ومن المعروف أن النموذج البنيوي يكمن في التشديد أساساً على أن اللغة هي نسق من الرموز، وتستخلص البنيوية بما هي فلسفة نتائج جذرية من هذا النموذج المعرفي تؤثر مباشرة في مسلمات الوجودية. لقد أطاحت البنيوية كما هو معلوم أولية الذاتية التي كانت تلح عليها الوجودية بقوة بنقل إطار التحليل من المقاصد الذاتية إلى البنية اللغوية والسيميوطيقية.

إن فكرة كون اللغة نسقاً مغلقاً من العلامات يشير فيها كل عنصر إلى عناصر النسق الأخرى فقط؛ تستبعد دعوى التأويلية في الوصول إلى ما وراء «الحس» ـ بوصفه المحتوى الضمني للنص ـ أو إلى «الإحالة» أي ما يقوله «عن» العالم[52].

لقد بدأ اهتمام ريكور بعلم اللغة 1962 تقريباً على نحو يتصل بالخلاف الذي دار بين ليفي ستراوس وسارتر. ولقد وجه 1963 التعارضات الثنائية بين الآنية والتعاقب في دراسته عن «البنية والهيرمينوطيقا» واقترح إضافة الرمز بوصفه بعداً ثالثاً من أبعاد

---

(51) الموضع السابق.

(52) أديث كريزويل ص 160.

الزمان، وذلك على أساس أن الرمز مرحلة تتوسط بين التأمل المجرد والتأمل العيني لاستخلاص المعنى[53].

يرى دون إهده ضرورة أن نجد مكاناً لريكور في مخطط النص وأولية الكتابة. لقد دخل ريكور ساحة الجدال مع البنيوية وظهرت نتائج ذلك في كتابه «صراع التأويلات» 1969 وتحت العنوان الفرعي «الهيرمينوطيقا والبنيوية» يردف ريكور سلسلة من الإجراءات التأويلية بين التأويل البنيوي أساساً والتأويل الظاهرياتي، ويتضح من ذلك أن البنيوية ليست منظوراً يولي أهمية للتزامن على التعاقب بل كان يحتل موقع النقيض المقابل للهيرمينوطيقا[54].

وطبقاً لفلسفة ريكور، إذا كانت البنية هامة فإنها تدل عنده فقط على الخطوط التحديدية بدلاً من أن تشير إلى غرض المعنى وثروته[55]. ويقرر ريكور أنه ينطلق من النص ليصل عن طريق الدلالة إلى علم دلالة بنيوي وذلك لكي يفسر بطريقة منهجية المعاني المتعددة للرمزية القائمة في كل الكلمات وأشكال الخطاب؛ وبقدر ما تتأصل الرمزية في مضمون اللغة وجوانبها التعبيرية على السواء، وتغدو هذه الرمزية بمثابة السر الحقيقي للغة، لا بد للفلاسفة من إعادة الكشف عنها على نحو متصل كما يقول ريكور في «صراع التأويلات»[56]. وكان رد فعل ريكور على

---

(53) دون أهده: النص والتأويلية الجديدة في ديفيد وود ص 64.

(54) جان لاكروا، ص 51.

(55) اديث كريزويل ص 161.

(56) بول ريكور: «من الوجودية إلى فلسفة اللغة»، ص 276.

البنيوية هو أن يكون أكثر دراية بالمشكلات اللسانية وحاول أن يدمج المنهج البنيوي داخل التأويلية بإقامة رابطة بين مرحلة التفسير الموضوعي ومرحلة الاستحواذ الذاتي.

وهو يؤكد أن هذا الانتقال في داخل الهيرمينوطيقا من اتجاه رومانسي إلى اتجاه أكثر موضوعية هو نتيجة رحلة طويلة داخل البنيوية. يقول: «كان عليّ أن أتخلى عن تعريفي السابق للهيرمينوطيقا بوصفها تأويلاً للغة الرمزية إلى وصل التأويل بمشكلات معينة تطرحها ترجمة المعنى الموضوعي للغة المكتوبة إلى فعل تكلم شخصي سميته «بالاستحواذ» وهكذا يحل السؤال ما الذي يؤول نصاً ما؟ محل ما الذي يؤول اللغة الرمزية؟»[57].

تاسعاً: الهيرمينوطيقا الدينية

والمجال الثالث الذي وجد فيه ريكور الدافع للتسوية بين الظاهريات وفلسفة اللغة هو مدارس اللاهوت بعد بولتمان خاصة مدرسة ايبلنغ (Ebeling) وفوكس (Fuchs) التي تتبع نفس مسار التطور لدى ريكور. فقد فرض بولتمان تحديدين أساسيين عن نظرية اللغة الدينية. حيث اعتبر الأسطورة نقيض الرسالة (Kerygma) ومن هنا صار نزع الأسطورة عن الأناجيل المشكلة الرئيسية مما حال دون الوقوف عند سؤال اللغة الدينية بصفته مشكلة. ومن ناحية أخرى ـ كما يخبرنا ريكور ـ كان يجب اعتبار الفهم نقيضاً للتوضيح مما جعل اللاهوت الإنجيلي سجين

(57) الموضع السابق ص 276.

إشكاليات الهيرمينوطيقا الرومانسية[58]، مما دفع أتباع بولتمان إلى إخضاع مشكلة نزع الأسطورة عن الأناجيل ومشكلة التأويل الوجودي إلى مشكلة أعم عن لغوية التجربة الإنسانية التي جعلت من الممكن ظهور النصوص واستجابة التأويل لذلك؛ يقول ريكور: «إن الاستقطاب بين الأسطورة والرسالة المبلغة فيها من جانب التأويل والتوضيح من جانب آخر ظهر وكأنه حل جزئي لعمل اللغة الدينية»[59].

وقد عالج ريكور الهيرمينوطيقا الدينية في دراسته: «هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية» التي نشرها أولاً عام 1975 في الكتاب الذي اشترك في تحريره مع (F. Bouvon), *«Exegesis Problèmes de Méthode et exercices de lecture, Neuchatel»*. وأعاد نشرها في «من النص إلى الفعل». ويهدف ريكور في هذه الدراسة إلى اكتشاف مساهمة الهيرمينوطيقا الفلسفية في تفسير التوراة. وهو يرى أن هناك علاقة تضمين متبادلة بين الهيرمينوطيقتين وتبعية الهيرمينوطيقا التوراتية للفلسفة؛ يقول: «لا شيء يمكن أن يبيّن الخاصية المركزية للاهوت أفضل من مجهود بتطبيق العامة للهيرمينوطيقا عليها»[60].

يعرض ريكور أشكال الخطاب التوراتي، والكلام والكتابة

---

(58) المصدر نفسه ص 277.

(59) ريكور: هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية في «من النص إلى الفعل» ص 91.

(60) المصدر السابق ص 94.

ويوجه للهيرمينوطيقا التوراتية بشكل أدق تحذيراً مهماً من الهيرمينوطيقا الفلسفية: التحذير الذي يعني عدم الاستعجال في بناء لاهوت ما للكلام لا يضم أولياً العبور من الكلام إلى الكتابة[61]. ويتساءل عما يحقق خصوصية الكلام والكتابة التوراتيين من بين بقية أنواع الكلام والكتابة الأخرى، ويجيب أن أصالة النص تكمن في موضوعه اللامحدود.

وسوف نعرض قضية تأويل النص في الفقرة التالية، لذا علينا أن نوضح اهتمام ريكور الأساسي هنا بجعل الهيرمينوطيقا التوراتية ضمن الهيرمينوطيقا الفلسفية باعتبارها الطريقة الوحيدة التي يمكن الاعتراف بها وبخصوصية الموضوع التوراتي، فالكينونة التي تتحدث عنها التوراة لا يجب البحث عنها في مكان خارج عالم هذا النص الذي هو نص بين النصوص[62].

وعلى هذا يرى ريكور أن ما نحتاجه الآن هو إطار جديد يسمح لنا أن نربط التأويلية الإنجيلية بالهيرمينوطيقا العامة المفهومة بصفتها السؤال عما هو الفهم في علاقته بتفسير النصوص وإيضاحها، وإنه لمن وظيفة الهيرمينوطيقا العامة أن تجيب عن مشكلات مثل: ما النص؟ ما العلاقة بين اللغة المنطوقة والمكتوبة؟ ما العلاقة بين الفهم والتفسير في إطار فعل القراءة الشامل؟[63].

(61) المصدر السابق ص 98 ـ 99.
(62) ريكور من الوجودية إلى فلسفة اللغة ص 277.
(63) المصدر نفسه ص 278.

عاشراً: الهيرمينوطيقا واللغة

يختتم ريكور دراسته «من الوجودية إلى فلسفة اللغة» برابع العوامل التي أسهمت في اهتمامه بالهيرمينوطيقا الفلسفية وهو التأثير المتزايد للمدرسة الإنكليزية والأميركية عن فلسفة اللغة في أبحاثه التي يراها ضرورية في البحث الفلسفي[64]. وبالنسبة إليه فإن مساهمة فلسفة اللغة اليومية ذات جانبين:

الأول: أن الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة اليومية العادية هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي فهي أكثر الطبقات أساسية في نظرية الاستعارة والرمز والمثل.

تبدو اللغة العادية ـ كما لدى فتغنشتاين وأوستن[65] ـ نوعاً من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الإنسانية في مجالي الفعل والمشاعر.

وتمثل التميزات الملازمة للكلمات هادياً لكل تحليل ظاهرياتي، وأن استرداد النوايا الملازمة للكلمات هادياً لكل تحليل ظاهرياتي. وهو يرى أن استرداد النوايا والمقاصد في تجارب اللغة هي المهمة الأساسية للظاهريات اللسانية. وليس الظاهريات فقط بل الهيرمينوطيقا يمكنها أن تستخلص الفائدة من بحث في عمل اللغة العادية. ويختتم ريكور دراسته بالتأكيد على أنه يمكن

---

(64) John B. Thompson: *Critical Hertmeneutics A study in the Thought of P. Ricoeur and J. Habermas*, Cambridge University, Press. 1981.

(65) ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة ص 279.

تحديد مشكلة التأويل النصي بكاملها بالتعرف إلى جذورها في عمل اللغة العادية نفسها[66]. وهذا ينقلنا إلى جهد ريكور التأويلي الذي أطلق عليه من النص إلى الفعل وهو محرر الفقرة التالية.

حادي عشر: التأويل من النص إلى الفعل

تحددت معالم التأويل عند ريكور في «من النص إلى الفعل» الذي وضع عنواناً جانبياً له «أبحاث في التأويل» بعد أن أكد في «فرويد والفلسفة» و «صراعات التأويلات» شرعية الهيرمينوطيقا؛ فقد قام بالدفاع عن التأويلي الفلسفي أو الإيجابي ضد ما كان بمثابة تحد سواء من علم الدلالة أو التحليل النفسي، ووجه اهتمامه إلى تحديد العلاقة بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا الهوسرلية، وقد تعمق ريكور الفينومينولوجيا ودرس فلسفة هوسرل وترجمها. ومن هنا يؤكد أن الهيرمينوطيقا نتاج للظاهريات، فقد خرجت الأولى من الثانية، وذلك بالمعنى المزدوج للعبارة، فهي المصدر الذي نشأت عنه وهي كذلك المكان الذي غادرته. كما يتناول علاقته بالتأويل الفينومينولوجي بعد هوسرل خاصة لدى هايدغر وغادامر.

كما يتضح في هذا المجلد خاصية ثانية هي ما يطلق عليه «إعادة التسجيل المتنامية لنظرية النص في نظرية الفعل» حيث تظهر الأولى في الجزء الثاني في هذا العمل لصالح الاهتمام التطبيقي، كما تظهر في التدرج فيما يعرضه من أبحاث حيث نجد نقطة البداية النص وبنيته الداخلية ولكن مع قدرته الخفية على إعادة

---

(66) ريكور: مقدمة «من النص إلى الفعل» ص 4.

التشخيص وفي نقطة النهاية نجد رسماً تقريبياً لمفهوم العقل الفاعل والذي تظهر خاصيته في بحثه «نموذج النص: الفعل الحصيف المنظور إليه كنص»[67]. ويوضح في الجزء الثالث أهمية النقد التأويلي.

إن مهمة الهيرمينوطيقا عند ريكور إذاً، هي الكشف عن موضوع النص غير المحدود لا عن نفسية المؤلف. إن موضوع النص غير المحدود بالنسبة لبنيته وفي افتراضه هو بمثابة المرجعية للمعنى. وهو لا يكتفي بالمعنى الذي هو موضوعه المثالي، بل يتساءل بالإضافة إلى ذلك عن مرجعيته أي عن مقصديته. وعن قيمة الحقيقة فيه. وهو لا يتوقف عند بنية النص المماثلة، بل ما يريده، هو توضيح العالم الذي يختطه النص[68].

لم يعد السؤال ـ كما يرى ريكور ـ تعريف الهيرمينوطيقي كبحث عن البنيات النفسية التي تختفي تحت النص، بل كتوضيح للكينونة في العالم التي أبرزها النص. يقول: «ما يجب أن يؤول في النص، هو افتراض في عالم مشروع عالم يكون بوسعي أن أقيم وأن أقصد فيه أخص ممكناتي»[69].

ويحاول ريكور إذاً ـ خاصة في «مهمة الهيرمينوطيقا» ـ أن يعالج الهيرمينوطيقا بالدخول في مناقشة مع علوم النص من اللسانيات إلى التفسير. إن الهيرمينوطيقا عنده هي نظرية عمليات

---

(67) ريكور: ظاهريات وهيرمينوطيقا في «من النص إلى الفعل» ص 42.

(68) ريكور: مهمة الهيرمينوطيقا في «من النص إلى الفعل» ص 59.

(69) بول ريكور: من أجل ظاهريات هيرمينوطيقية في «من النص إلى الفعل» ص 58.

الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص. والفكرة الأساسية الموجهة لديه هي فكرة إنجاز الخطاب كنص.

إن الهدف هو التكامل بين الشرح والفهم بدلاً من الفصل بينهما كما لدى الهيرمينوطيقا الرومانسية. لذلك فإن موضوع تشريح الهيرمينوطيقا في اختراقه هو الكلام، والكلام المكتوب بالأخص. يقول: «إن إنتاج خطاب ذي معنى واحد نسبياً بكلمات متعددة المعاني، والتعرف إلى نية أحادية المعنى في استقبال الإرساليات هو عمل التأويل الأول والأكثر بساطة. وهو ما يسميه ديلتاي: «تعابير الكلمات الثابتة بالكتابة»، هذه التعابير تقتضي عمل تأويل خاص وترتبط بالضبط بإنجاز الخطاب كنص»[70].

يؤكد ريكور في دراسته «مهمة الهيرمينوطيقا» أن الهيرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص أي أن الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص[71]. وتتضح لنا طريقة ريكور في تأويل النص في دراسته وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية التي يحدد لنا إشكاليتها في الموضوعات الخمسة التالية:

1 ـ إنجاز الكلام كخطاب.
2 ـ إنجاز الخطاب كأثر أدبي.
3 ـ علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب.
4 ـ الخطاب كانعكاس لعالم.
5 ـ ما الخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذات.

---

(70) بول ريكور: «من النص إلى الفعل» ص 60.

(71) بول ريكور: مهمة الهيرمينوطيقا «من النص إلى الفعل» ص 58.

كل هذه السمات مجتمعة تشكل المعايير النصية؛ يقول في المقالة نفسها: «أنا أربط المهمة الهيرمينوطيقية بمفهوم (عالم النص)»[72]. ويضيف أن النص هو الوسيط الوحيد الذي نفهم من خلاله أنفسنا؛ وهو يسمي نصاً كل خطاب تثبته الكتابة، تبعاً لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنص نفسه. يؤكد في بحثه الذي يقدم كتاب «من النص إلى الفعل»: «إن مهمة الهيرمينوطيقا الأولى بعد أن تخلصت من أولوية الذاتية هي البحث داخل النص نفسه عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبيين العمل الأدبي، ومن جهة ثانية البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالماً يكون هو (موضوع النص اللامحدود). إن الدينامية والانقذاف الخارجي يكونا ما أسميه عمل النص. ومن مهمة الهيرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص...»[73].

بهذه المهمة الأولى ترتبط جميع تحليلاتي الرامية إلى تمفصل الفهم بالتفسير وتوثقهما على ما أسميته «معنى» العمل.

---

(72) بول ريكور: وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية «من النص إلى الفعل» ص 78.

(73) بول ريكور: عن التأويل «من النص إلى الفعل» ص 25.



بول ريكور وفن القراءة

أحمد أبو زيد(*)

من التعبيرات الرشيقة التي التصقت بذهني عبارة جاءت في مقال كتبه منذ سنوات الناقد البريطاني جون ويتمان عن الحياة الفكرية في فرنسا ويقول فيها: إنه رغم ما مرت به فرنسا في السنوات الأخيرة من تغيرات جذرية وسريعة فإنها لا تزال تحتفظ بقدراتها الفائقة على «إنتاج» الشخصيات الكاريزمية التي يمكن وصف أصحابها بأنهم «أبطال الفكر» بنفس الطريقة ونفس المعنى اللذين يقال بهما روسيا «تنتج أبطال الشطرنج». ويلاحظ جون ويتمان بهذا الصدد أن عبارة ديكارت المشهورة «أنا موجود ما دمت أفكر» لا تزال قائمة وتمثل إحدى ركائز العقل الفرنسي وأحد مبادئه العامة الأساسية. فقبل الحرب العالمية الثانية كان هناك ثالوث رائع من كبار «أساتذة الفكر» وهم: أندريه جيد وبول فاليري وألان، ثم ظهر بعد الحرب ذلك «الثنائي المتعادي» المؤلف من جان بول سارتر وألبير كامو. ولو سرنا نحن في هذا

(*) أستاذ الأنثروبولوجيا ـ جامعة الإسكندرية.

الطريق الذي حدده ويتمان لأمكن لنا القول إنه جاء من بعد ذلك مزيج من الكتاب والعلماء والفلاسفة يضم ليفي ستراوس وجاك لاكان وميشيل فوكو ورولان بارت وجاك دريدا وغيرهم من المفكرين الذين حملوا ـ ولا يزال بعضهم يحمل ـ لواء البنائية وما بعدها، كما لحق بهم بعد قليل رعيل آخر من «أبطال الفكر» الذين يعطون أهمية قصوى للغة والبناء اللغوي ويهتمون بتأويل «النص» وتفسيره فيما يعرف باسم الهيرمينوطيقا، وهي حركة فكرية ترتبط بالفكر الألماني وإن كانت أصولها الأولى ترجع إلى عصور سابقة. وتضم هذه الحركة الفكرية في فرنسا أعداداً من المفكرين ـ من أمثال بول ريكور ـ الذين يغلب عليهم الطابع الأكاديمي الذي يختلف تماماً عن الطابع الذي كان يميز حياة المفكرين السابقين عليهم والذين كانوا يشغلون أنفسهم بمشكلات الإنسان والمجتمع ويشاركون في أحداثه الاجتماعية والسياسية.

وتطلق كلمة «هيرمينوطيقا» في العادة على الاتجاهات المختلفة التي يعتنقها بعض الفلاسفة والمفكرين الذين يعطون اهتماماً خاصاً لمشكلات «الفهم» و «التأويل» أو التفسير. فالكلمة تصدق إذاً، على نظرية التفسير ومناهجه. واللفظ اليوناني المستمدة منه الكلمة يشير في وقت واحد إلى عملية الكلام وعملية التفسير مما قد يعني أن الكلام هو طريقة «يفسر» بها الشخص أفكاره للآخرين؛ وإن كانت الهيرمينوطيقا تعني في الاستعمال الفلسفي والأكاديمي تفسير النصوص.

وقد ارتبطت الهيرمينوطيقا في البداية بمحاولات تفسير أعمال هوميروس والشعراء الإغريق، وبذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة) وبنقد النص ثم انتقلت المحاولة إلى تفسير النصوص

المقدسة. فالحركة بدأت إذاً، على أيدي علماء الكلاسيكيات واللاهوت الذين حاولوا وضع قواعد تحكم التفسير الصحيح للنصوص الكلاسيكية والدينية الأساسية، ولكنها لم تلبث أن اتسعت وامتدت لتشمل النصوص الأدبية وغيرها، بل وتجاوزت هذا المجال إلى مجالات علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ وبقية العلوم الإنسانية على أساس أن الحياة الإنسانية عملية تضفي معنى على الأشياء ولذا تحتاج إلى أن تقرأ بقصد الفهم والتأويل والتفسير.

وبقول آخر أبسط وأوضح فإنه يمكن تعريف الهيرمينوطيقا بأنها «فن القراءة» أي فن حل النصوص وتفكيكها وتفسيرها والكشف عن معانيها. والذي أضافه المفكرون الهيرمينوطيقيون المحدثون ـ ومنهم الفيلسوف الاجتماعي الديني الفرنسي بول ريكور ـ هو أنهم عملوا على مد فكر «النص» إلى كل مجالات الوجود الإنساني واعتبار الحياة الإنسانية ذاتها نوعاً من النص ـ أو على الأصح شيئاً يشبه النص ـ الذي يمكن قراءته، على أساس أن الحياة تجسد معنى يمكن ـ من حيث المبدأ ـ توضيحه وإبرازه، وأن ذلك يتم بطريقة تشبه الطريقة التي يفسر بها التحليل النفسي معنى الأحلام.

ويقوم منهج التفسير في أساسه على افتراض أن الكلام له معنيان أحدهما هو المعنى الظاهر والآخر هو المعنى الخفي أو المستتر أو الباطن، مما يعني أن اللغة لها هي أيضاً وظيفتان: إحداهما هي التعبير والأخرى وظيفة رمزية تتطلب البحث عما ترمز إليه. وقد أدت هذه التفرقة إلى قيام اتجاهين كبيرين في التفسير: الاتجاه نحو استرجاع المعنى وإعادة بنائه وهو الذي

يتبعه رجال الدين الذين يهتمون باسترجاع المعنى الأصلي للرموز في «العهد الجديد». والاتجاه الآخر يقوم على الشك ويضم مفكرين من أمثال: نيتشه وماركس وفرويد وغيرهم ممن يهتمون بتحليل ـ أو تجزئة ـ المعنى، وليس تجميع الأجزاء كما هو الشأن في الاتجاه الأول، ورد ذلك المعنى إلى عوامل ودوافع كامنة وخفية.

تكشف أعمال الفيلسوف بول ريكور عن تأثره بالوجودية والفينومينولوجيا والبنائية، وإن كان اسمه ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالاتجاه التأويلي أو الهيرمينوطيقي. وقد اهتم اهتماماً كبيراً بدراسة وتقديم فكر الكثيرين من الفلاسفة السابقين عليه، لدرجة أنه كثيراً ما كان يخصص أثناء تدريسه بالجامعة سنة كاملة لتقديم فكر فيلسوف واحد فقط من الفلاسفة الذين تأثر بهم من أمثال: هايدغر وهوسرل وياسبرز. ومع ذلك فإن كتاباته تتميز بالأصالة والتجديد الناجمين عن موقفه النقدي من أعمال الآخرين، كما تغطي هذه الكتابات مجالات متنوعة تتراوح بين الدراسات الفلسفية والاجتماعية والدينية والثقافية العامة، بل أن بعض المقالات التي كتبها أثناء فترة رئاسته لجامعة نانتير تعرضت لمفارقات القوى السياسية والعلاقة بين الدولة والمواطن، وبين الحياة والفن وبين الحياة والموت واكتشاف مناطق الالتقاء بين الدين والفلسفة.

كان مولد بول ريكور في فالانس بغرب فرنسا في السابع والعشرين من فبراير عام 1913. فظل طوال حياته نشيطاً ومنتجاً بنفس القوة والقدرة والدقة تقريباً. وقد اشتغل بعد تخرجه في جامعة باريس عام 1937 بالتدريس في المدارس الثانوية، حتى

شارك في الحرب العالمية الثانية، ووقع أسيراً في أيدي القوات الألمانية وظل في المعتقل من عام 1940 حتى نهاية الحرب، وبعدها عمل في المركز القومي للبحث العلمي بباريس حتى عام 1948، ثم انتقل ليعمل أستاذاً بجامعة ستراسبورغ حتى عام 1957 ثم انتقل إلى السوربون، ثم شغل بعد ذلك ـ بناء على طلبه ـ منصب العميد لجامعة باريس العاشرة المعروفة باسم نانتير التي لعبت دوراً كبيراً في أحداث الطلاب عام 1968. وقد دفعته تلك الأحداث إلى الاستقالة من منصبه لكي يعود بعدها إلى نفس الجامعة كأستاذ متفرغ، وفي الوقت ذاته تم تعيينه أستاذاً غير متفرغ بجامعة شيكاغو.

وقد تأثر منذ أيام الدراسة بتفكير غابرييل مارسيل الذي كان يقود تيار الوجودية «المسيحية» كمقابل لوجودية سارتر، كما تأثر بتفكير ياسبرز وبالفينومينولوجيا الألمانية «هوسرل وهايدغر». وقد انعكست هذه التأثيرات الفكرية في كتاباته، إذ ظهر تأثير غابرييل مارسيل في اهتمامه بالكتابة عن المشكلات الدينية واللاهوتية، كما ظهر تأثره بالفينومينولوجيا ومشكلات التفسيرات في اتجاهه الهيرمينوطيقي الذي يعرف عموماً باسم الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية. وكما يقول الأستاذ جون طومبسون ـ وهو أحد المهتمين بدراسة فكر ريكور ـ إن بول ريكور كان خلال كل حياته الفكرية يهتم بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة أو الشخص الإنساني الفاعل وأن الدافع الأساسي وراء كل أعماله الفلسفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنساني له معنى، وأنه بصرف النظر عن وجود الشر والألم والاستعباد (أو عدم الحرية) فإن ما في الوجود «مما له معنى» يفوق بكثير جداً «ما ليس له معنى»،

فالمعنى والوجود هما الطرفان اللذان يلخصان مشروعه الفلسفي مما يعني أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير لأن موضوعه هو الوجود الإنساني، كما أنه فكر فينومينولوجي تأويلي بفضل المنهج الذي يتبعه في حل وفك وتفسير طلاسم «العلامات» التي تستخدم في التعبير عن نظرتنا وتصورنا بل ورغبتنا في وجود تلك العلامات.

وتمثل مشكلة الإرادة موضوعاً محورياً في الفكر الوجودي والفينومينولوجي على السواء، ولذا كان ريكور يوليهما أهمية كبرى منذ أوائل إنتاجه بحيث كان يعتزم تكريس عمل ضخم لدراسة المشكلة ونتج عن ذلك كتابه «فلسفة الإرادة». وكان ريكور ينوي في أول الأمر أن يصدر هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء، وظهر الجزء الأول بالفعل عام 1950 عن «الإرادي واللاإرادي» ثم توقف عن العمل في المشروع ووجه اهتمامه إلى تعريف مجال الوجدان والمشاعر والاختيار وظهر حول ذلك كتابه عن «الإنسان المعرض للخطأ» وهو دراسة في الأنثروبولوجيا الفلسفية، ومن بعده كتابه عن رمزية الشر الذي يعتبره البعض البداية الحقيقية لاهتمامه بالهيرمينوطيقا، أو بالأحرى البداية الحقيقية للهيرمينوطيقا لمسيرته في ذلك الطريق التي بلغت ذروتها في كتابه عن «التفسير: دراسة عن فرويد» وقد ظهر الكتاب عام 1965 وتمت ترجمته إلى الانكليزية عام 1970 تحت عنوان «فرويد والفلسفة». وقد اهتم فيه بتبيين الجوانب النقدية واللانقدية في التفسير من خلال وضعهما في نوع من التقابل الجدلي المتمثل في تقابل ما يسميه هيرمينوطيقا الإيمان وهيرمينوطيقا الشك. فإن كانت نظرية التأويل ارتبطت في أول الأمر بقراءة الكتاب المقدس ـ على ما ذكرنا ـ وهو ما يطلق

عليه ريكور اسم هيرمينوطيقا المقدس ويرد إليه إدراك المعنى أو تذكر المعنى بقصد تفسير الإيمان وهو الأمر الذي يهم رجال الدين في المحل الأول، فإن هيرمينوطيقا الشك ترتبط بأعمال فئة معينة من المفكرين الذين يعتبرون النص مجرد واجهة أو «سطح علوي» تكمن تحته الحقيقة الجوهرية، مما يعنى أن هيرمينوطيقا الشك تهتم بالبحث عن المعنى الأصلي أو الأساسي عن طريق «نزع القناع» والكشف عن «الوعي الزائف»، وهو ما يتحقق في عمليات نقد الأيديولوجيات ـ كما هو الشأن في التحليل الاقتصادي عند ماركس، والتحليل النفسي عند فرويد.

ويعتبر ريكور هذه الهيرمينوطيقا نوعاً من التأويل «الأركيولوجي» لأنها «تنقب» في الماضي للكشف عن المعاني «التحتية» البدائية والمتخفية وراء الأعراض المدركة شعورياً والدفينة تحت المظاهر السطحية وذلك على العكس تماماً من هيرمينوطيقا الإيمان التي تتجه نحو المظاهر ذاتها لمعرفة قدرتها على الكشف وليس على الإخفاء... فهي تهدف إلى الكشف عن ما يعنيه صاحب النص الحقيقة ـ حقيقة المعنى ـ حتى وإن لم يفصح عنه بوضوح. وعلى ذلك فإنه بدلاً من أن تتوغل هيرمينوطيقا الإيمان في «الأسرار المظلمة» للنص فإنها تحاول أن ترى النص في ضوئها هي ذاتها، ولذا تتجه تأويلاتها نحو المستقبل، فهي تأويلات «غائبة» وليست تأويلات «أركيولوجية».

ولقد اتهم بعض النقاد ريكور بأن أعماله لا تتبع خط تفكير واحداً مستقيماً منطقياً ومحدداً وأنه لا تكاد توجد علاقة منطقية في تتابع هذه الأعمال التي زادت على المائة «منها اثنا عشر كتاباً أساسياً». وينفي ريكور عن نفسه هذه التهمة في حوار أجرته معه

جريدة «لوموند» الفرنسية ونشر في أول شباط/فبراير عام 1981، وذهب فيه إلى أن كل عمل من أعماله الكبرى كان يهيىء الأذهان في نهايته للعمل الذي يليه، مما يعني أن ذلك الإنتاج الضخم صدر عن عملية فكرية متحركة ومتطورة ينتقل فيها الذهن بشكل طبيعي، ليس فقط من موضوع إلى آخر، ولكن أيضاً من مجال لآخر في ترتيب معقول ومقبول. فنهاية كل عمل من تلك الأعمال كانت تترك وراءها مساحة خالية تحتاج إلى استكمال. فحين انتهى مثلاً من كتاب «الإرادي واللاإرادي» وجد أنه يتعين عليه أن يعالج مشكلة الإرادة الشريرة فكتب «الإنسان المعرض للخطأ»، وهذا بدوره ترك في نهايته الباب مفتوحاً لدراسة مشكلة الرمز «رمزية الشر»، وظهر له أثناء ذلك أن هناك أسلوب لدراسة تلك المشكلة، إما من خلال الأساطير وإما من خلال التحليل النفسي أي من منظور باثولوجي وأنه توجد بناء على ذلك قراءتان مختلفتان لفهم الرموز وتفسيرها، إحداهما تتوخى البحث عما في هذه الرموز من إشارة إلى معاني الارتفاع والارتقاء والسمو والأخرى ترمي إلى الكشف عن ما تشير إليه هذه الرموز والأساطير من انحطاط وتدهور. وهذا معناه أن إحدى القراءتين تسلك الخط الديني اللاهوتي الذي يتلاءم مع هيرمينوطيقا الإيمان، بينما تسلك القراءة الثانية طريق هيرمينوطيقا الشك التي نجدها في أعمال نيتشه وفرويد. وثمة صراع بين هذين الاتجاهين كرس له ريكور كتابه عن «التأويلات: مقالات في الهيرمينوطيقا».

وعلى أي حال فإن بول ريكور ظل طيلة الوقت وفي كل كتاباته يهتم اهتماماً خاصاً بالنواحي الأخلاقية والسياسية للوجود الإنساني، وببعض المشكلات الأساسية المتعلقة بهذا الوجود مثل

مشكلة العدالة ومشكلة المسؤولية. وكما يقول الأستاذ جون طومبسون: إن أهم إسهام باق أسهم به ريكور في الفلسفة هو الطريق التي استطاع بها أن يجعل قراءه يفكرون من جديد في السؤال المركزي القديم في الفلسفة وهو: من نحن؟

وحياة بول ريكور هي حياة الأستاذ الأكاديمي الخالية من الإثارة ومن المفاجآت والبعيدة حتى عن المشاركة في الأحداث الكبرى التي تحدث في المجتمع، فهو يختلف عن جان بول سارتر مثلاً وعن بعض الفلاسفة البنائيين وما بعد البنائيين من أمثال دريدا الذين شاركوا في حركة الطلاب عام 1968، وهو نفسه يقول في ذلك: إن حياته كانت دائماً حياة عقلية داخلية وباطنية. وقد وصف نفسه في الحوار الذي أجرته معه صحيفة «لوموند» بأنه ابن يتيم لأحد ضحايا الحرب العالمية الأولى التي قتل فيها أبوه وهو طفل صغير، وأنه نشأ لذلك في بيت أجداده الذي يصفه بأنه بيت كان فيه كثير من الصرامة ولكنه لا يخلو من الحب. وذهب في ذلك الحديث إلى حد القول: «ليس هناك من قيمة لحياتي... فحياتي كانت دائماً هي عملي، أعني كتبي مقالاتي... إن كتبي هي آثاري الباقية، وقد يكون تاريخ آرائي الفلسفية طريقاً ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة لتاريخ حياتي».

ظاهرات التأويل

قراءة في فلسفة المعنى عند بول ريكور

إعداد/ د. محمد هاشم عبدالله(*)

أولاً: حياة ريكور وتوجهاته الفكرية

تمهيد

ولد بول ريكور في مدينة فالنس (Valence) بإقليم الإلزاس عام 1913، وتوفي في باريس سنة 2005 وقد أكسبته نشأته البروتستانتية المتحررة نسبياً من أسر الدوغمائية الدينية الممثلة في «الكاثوليكية» روح الإستقلال والإحساس بالفردية، ومن ثم القدرة على النظر في العقائد المسيحية الموروثة ومحاولة تجديدها عن طريق إعادة بنائها من جديد بواسطة التأويل، وبواسطة إنجازات

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ كلية الآداب ـ جامعة المنصورة ـ قسم الفلسفة ـ مصر.

الفلسفة المعاصرة في علوم التفسير(*)، وقد واصل ريكور عمله

(*) نود أن نشير ـ من جانبنا ـ الى أن فلاسفة الهرمنوطيقا المعاصرين في الغرب، ومنهم بول ريكور، لا يفرقون بين «التفسير» و «التأويل» من ناحية الدلالة وإنما يسوقونهما مساقاً واحداً وذلك على العكس تماماً من تصور علماء اللغة وأصحاب التأويل وأهل الاختصاص في العلوم الشرعية من العرب والمسلمين، إذ تواضع هؤلاء جميعاً على أن (معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة). فأما «المعنى» فهو القصد والمراد يقال عنيت بهذا الكلام كذا أي قصدت وعمدت وهو مشتق من الاظهار يقال عنت القربة، إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته ومنه عنوان الكتاب وقيل مشتق من قولهم: عنت الأرض بنبات حسن إذا أنبتته نباتاً حسناً. (أنظر في ذلك: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص 146). ويربط الزركشي بين دلالة «المعنى» على الاظهار وبين دلالة «التفسير» عليه أيضاً فيقول: (وأما «التفسير» في اللغة فهو راجع إلى معنى الاظهار والكشف وأصله في اللغة من «التفسرة» وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء. فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض فكذلك «المفسر» يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها والسبب الذي أنزلت فيه. فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به ويقال فسرت الشيء أفسره تفسيراً والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال وبمصدر الثاني منهما سمى «أبو الفتح بن جنى» كتبه الشارحة «الفسر». وأما «التأويل» فأصله في اللغة من الأول ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به... ويقال آل الأمر إلى كذا أي صار إليه... وأصله من المآل وهو العاقبة والمصير وقد أولته فآل أي صرفته فانصرف. فكأن التأويل صرف الآية الى ما

في مجالاته الأساسية الأربعة، فهو استاذ جامعي في جامعة

= تحتمله من المعاني... وقيل أصله من الإيالة، وهي السياسة فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه ـ المصدر السابق ص 147: 149).

من هذه التفرقة اللغوية بين التفسير والتأويل نلاحظ أن عملية «التفسير» تحتاج دائماً الى «التفسرة» وهي الوسيط الذي ينظر فيه «المفسر» فيصل الى اكتشاف ما يريد في حين أن «التأويل» عملية لا تحتاج دائماً هذا الوسيط بل تعتمد أحياناً على حركة الذهن في اكتشاف «أصل» الظاهرة أو في تتبع عاقبتها. وبكلمات أخرى: يمكن أن يقوم «التأويل» على نوع من العلاقة المباشرة بين «الذات» و «الموضوع» في حين أن هذه العلاقة في عملية «التفسير» لا تكون علاقة مباشرة بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصاً لغوياً وقد يكون «شيئاً» دالاً، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل «علامة» من خلالها تتم عملية فهم «الموضوع» من جانب «الذات» ومما يجدر بنا ذكره في هذا الصدد أن كلمة «تأويل» وردت في القرآن سبع عشرة مرة في حين أن كلمة «تفسير» لم ترد سوى مرة واحدة؛ ولا شك أن هذا يدل على أن كلمة «تأويل» كانت أكثر دوراناً في اللغة بشكل عام وفي النص بشكل خاص من دوران كلمة تفسير. ولعل السر وراء هذا الدوران أن التأويل كان مفهوماً معروفاً في الثقافة قبل الاسلام ارتبط بتفسير الأحلام أو تأويل الأحاديث كما نعلم من تأويل رؤيا ربيعة بن مضر التي قام بها كل من سطيح وشق بن أنمار (أنظر السيرة النبوية جـ 1 ص 13: 16). وفي سورة يوسف نجد أن بناء السورة قائم على أساس حلم يوسف في بدايتها وهو الحلم الذي يتحقق تأويله في نهاية القصة هذا فضلاً عن حلم الملك الذي يقوم يوسف بتأويله وكذلك بتأويل حلمي السجينين ويكون ذلك تحقيقاً لنبوءة أبيه يعقوب بمستقبله حين يروي له حلمه

السوربون أولاً ثم نانتير ثانياً، فشيكاغو ثالثاً ودارس لتاريخ الفلسفة واللاهوت، وعضو في هيئة تحرير «روح» (Esprit) «مجلة اليسار الكاثوليكي» وحامل رسالة مسيحية.

ولقد بدأ العمل في المجالين الأخيرين عندما درس اللاهوت على يدي غابرييل مارسيل 1936 وعندما انضم سنة 1932 الى المجموعة التي تحلقت حول إيمانويل مونييه 1950 الذي أنشأ مجلة «روح» وصار عضواً أساسياً نشطاً فيها ولا يزال؛ وقد شهدت صفحات المجلة معظم معاركه وحواراته الفكرية خصوصاً مع الماركسية والبنيوية في الخمسينيات من هذا القرن[1] وكان من

= الأول: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ (الآيـــة 6) وليس تأويل الأحاديث إلا تأويل الأحلام وهذا واضح من استبدال كلمة أحلام بكلمة أحاديث في آية أخرى حين طلب الملك من حاشيته أن يفسروا له حلماً رآه وأقلقه ﴿قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ (الآية 44) واطلاق لفظ حديث على الحلم في سياق التأويل يرجع إلى أن المفسر أو المؤول لا يقوم بتأويل العبارات اللغوية التي يصوغ بها صاحب الحلم الصور التي رآها في النوم فيكون التأويل هذا منصباً على الصور من خلال وسيط هو الحديث ولعل هذا يفسر لنا ما ترويه السيرة من إصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية رؤياه بنفسه قائلاً: «إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها...» ـ (السيرة النبوية جـ، ص 13) (أنظر في ذلك بالتفصيل: أبو زيد (نصر) مفهوم النص القاهرة، هيئة الكتاب في س 1990، ص 247: 273).

(1) أعاد ريكور نشر حواراته ودراساته التي قدمها عن البنيوية في كتابه:
Le conflit des interpretations, p. p. 30-100.

بين الذين اشتركوا معه في تلك المعارك وأيدوا وجهة نظره في هجومه على الماركسية صديقه ورفيق خطاه حتى نهاية أجله ميرلوبونتي 1961.

ثانياً: توجهات ريكور الفكرية

بدأ اهتمام ريكور بالفلسفة عندما وقع على فينومينولوجيا هوسرل حين كان سجيناً في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة التي تكاملت بها إهتماماته في النهاية وجعل من هوسرل أساس فكره الخاص منذ أن قام بترجمة الجزء الأول من كتاب هوسرل «الأفكار» (Ideen) إلى اللغة الفرنسية عام 1950[2].

= أما دراساته وردوده على الماركسية فقد أعيد جمعها مع بقية مقالاته في تحليل ظواهر العنف والعنف المضاد واصلاح المجتمع في كتاب وقعنا على ترجمته الانكليزية تحت عنوان:

Political and socia essays: Stewart and Bien (Editors). Boston 1971.

(2) نشر هذا الكتاب تحت عنوان:

Idees directrices pour une phénoménology, Paris, Gallimard, 1950.

ولقد كتب ريكور تعقيباً تناول فيه فينومينولوجيا هوسرل وكان هذا التعقيب بمثابة ملحق الطبعة الثانية من كتاب «برييه» عن تاريخ الفلسفة الألمانية.

Histoire de la philosophie Alemande, Paris Vrin, 1967.

وأعيد نشر التعقيب مرة أخرى في كتاب أصدره ريكور عام 1987 تحت عنوان مدرسة الفينومينولوجيا وسنعتمد على هذا الكتاب عند الإحالة.

والواقع أن سارتر ـ 1980 وميرلوبونتي ـ 1961 كانا قد عرفا هوسرل خلال نفس الفترة ولكن تأويلهما له كان يختلف اختلافاً جذرياً عن تأويل ريكور؛ فلقد أكدا فكرة هوسرل عن العالم المعاش (Lebenswelt) ووصلا بين هذه الفكرة وفكرة «الوجود في العالم» (in-dersein welt) التي تبرز بشكل واضح في كتابات هايدغر وكتابات هوسرل المتأخرة وذلك بالتركيز على وصف أحوال الموجود البشري (existenz) وعلاقات الذات بالموضوع، وكان ذلك تأويلاً منهما للفينومينولوجيا على نحو يخدم ما فهماه عن الماركسية، أما الفينومينولوجيا عند ريكور «فإنها لا تبدأ من البحث في عمل الوعي بل من العلامات والرموز التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء كتلك العلامات التي تتحد في ثقافة منطوقة، فالفعل الأولي للوعي هو المعنى (Meinung) والقصدية (Intentionalité) هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة أو الرمز»(3)؛ ومن هنا اتجهت الفينومينولوجيا لدى ريكور صوب الإعلاء من شأن الايمان المسيحي فقد ربط بين قصدية الوعي ورمزية الكتاب المقدس ليصل بهذا الربط الى أعمق معنى للأشياء على نحو ما هي عليه بالفعل، وأفاد بوجه خاص من فكرة هايدغر عن «الفهم السابق» تلك الفكرة التي أصّلها هايدغر في دراسته «الهرمنوطيقا» (ذلك المصطلح الذي يربط جذره اللغوي «بهرمس» الرسول المقدس للآلهة اليونانية)، والتي تؤكد أن كل معرفة ذات صلة بما هو معروف سلفاً، ومن ثم فهي لا يمكن إلا أن تكون معرفة موجهة منذ البداية.

---

(3) Ricœur (p): Husserl et le movement phénoménologique dans A l'école de la phenomenology. Paris Vrin 1987 p. 10.

وكان استغلال هايدغر لهذه الفكرة في تأويله العلماني للمفاهيم الدينية بمثابة المثال الذي أقام عليه ريكور مشروعه الخاص (وكان تطبيق دارس الأدب للفكرة نفسها في قراءة النصوص الأدبية بمثابة العون الذي أتاح لريكور الإنتقال بسهولة من اللاهوت إلى الفلسفة والأدب).

وإذا كان البعض قد استغل «فينومينولوجيا سارتر» بتجلياتها الوجودية الشائعة لتأكيد مطامحهم ومآربهم الخاصة، فقد اتجهت «فينومينولوجيا ريكور» إلى الإعلاء من شأن الأخلاق المسيحية. يضاف إلى ذلك، أن هذا التوجه في تفسير الفينومينولوجيا، الذي ترجع جذوره الى عناصر «البنية الفوقية» بالمصطلح الماركسي، جعل ريكور يناصر كل أولئك الذين عارضوا سياسياً موقف سارتر المناصر للشيوعية خصوصاً في الخمسينيات من القرن العشرين، ويقف الى جانب بعض «البنيويين» مع أنه لم ينشغل بعلم اللغة البنيوي إلا مع بداية الستينيات فكانت كتاباته من مثل «ماذا تعني النزعة الانسانية؟» سنة 1956 أو «الإيمان والثقافة» سنة 1957 أو «من الماركسية الى الشيوعية المعاصرة» سنة 1959[4] تقف على الطرف المقابل لكتابات سارتر، فهي كتابات لا تتوجه صوب الفعل بل تسعى الى التأثير في مجرى التاريخ بإبراز القضايا الأخلاقية «ولكن إخلاص ريكور في هذه الكتابات أكسبه إحترام مفكري اليسار من أمثال «لوفيفر» وذلك على الرغم من أن هؤلاء

---

(4) هذه هي المقالات التي أعيد طبعها مع دراسات أخرى في كتاب (أنظر ثبت المصادر) Political and Social Essays

المفكرين ظلوا يخالفونه حتى في أكثر أفكاره جذرية واصفين هذه الأفكار بأنها رجعية من المنظور السياسي»[5].

والواقع أن ريكور ظل يقوم بتدريس الفلسفة في «ستراسبورغ» حتى عام 1956 حين قبل العمل في جامعة السوربون ذات الشهرة والمكانة وبعد عشر سنوات تطوع لوظيفة الأستاذية في جامعة جديدة ذات توجه يساري هي جامعة نانتير (Nanterre). «وقد رأى أقرانه في ذلك تعبيراً عن رغبته في أن يكون موجهاً سياسياً فاعلاً». وكان يأمل في أن يظهر ـ في نانتير ـ أن التدخل (الوجود في العالم) على مستويات ثلاثة (تقنية، وسياسية، وتعليمية دينية) يمكن أن يمهد الطريق إلى مجتمع أفضل.

كما يأمل في تأكيد أن المفاهيم الفلسفية المتنوعة لأخلاق الإعتقاد والمسؤولية (من أفلاطون وارسطو إلى دلتاي وفيبر) يمكن تطبيقها على نحو تتحول معه إلى إصلاح أخلاقي. ولكن جهده لم يرق الطلاب الراديكاليين، وكثير منهم طلاب «لوفيفر» الذين آمنو بالثورة خصوصاً بعد عام 1969 عندما أصبح ريكور رئيساً للجامعة؛ والحق أن ريكور قد اتخذ موقفاً بالغ التشدد من الثوريين والرجعيين على السواء مما اضطره إلى الإستقالة عام 1970 وأخذ الطلاب اليساريون يشيرون إليه علناً بوصفه «المهرج العجوز» بينما ظل هو يأسى لأن الجامعة وضعت نفسها موضع الدفاع مما قد يجعلها تموت قبل ولادتها الفعلية وبدت التجربة كلها بمثابة صدمة حادة تحول معها ريكور إلى التركيز التام على

---

(5) كيرزويل (إديث) عصر البنيوية ـ ترجمة د. جابر عصفور، الدار البيضاء، أيار/مايو، س 1986 ص 96، 97.

الكشف «عما تخفيه اللغة الرمزية» وتوجهت محاضراته في جامعات «لوفان» و «تورنتو» و «ييل» و «برنستون» في أغلب جوانبها ـ إلى فلاسفة اللغة واللغويين وأساتذة الأدب المقارن وأتباع النزعة الإنسانية والمفكرين السياسيين.

ويمثل ريكور بذلك كله تياراً هاماً من تيارات الفكر الفرنسي هو ذلك التيار الذي ينطوي على نزعة عالمية للبحث عن قيم أخلاقية لا تتقيد بكهنوت الكنيسة. ولذلك ظل يرفض صياغة سارتر للفينومينولوجيا بوصفها صياغة «تشمل كل أنواع الإستخدام السوقي للمظهر أو الظاهر» وظل يعود ـ في المقابل ـ إلى عقيدته الدينية الراسخة وإلى دراسته اللاهوتية وإلى إيمانه. ولقد توقع أن يصل إلى الناس من خلال إنسانيتهم بوصفه مؤمناً وأراد أن يخلص العقيدة الدينية وأفكارها الخاصة بالخير والشر من خصائصها الأسطورية بوصفه مفكراً. وتاق في الوقت نفسه الى تحديد المكونات غير العلمية للعلم. وكان يبحث دائماً عن الفعل الأولي للوعي اذا استخدمنا مصطلحات هوسرل وعن المعنى الأساسي الذي يغدو بمثابة الحقيقة الكامنة وراء الظواهر، وبقدر ما يترادف هذان النوعان من البحث مع الإيمان باللّه عند ريكور فإنهما يبرران جداله المستمر مع سارتر ورفضه لنزعته العدمية»[6].

والواقع أنه بناء على ما سبق يمكن تقسيم مسيرة ريكور الفلسفية الى توجهات فكرية أربع متميزة وذلك على النحو التالي:

1 ـ التوجه الفينومينولوجي الوجودي.

2 ـ التوجه السياسي.

---

(6) المصدر السابق ص 97، 98.

3 ـ الاهتمام بالرمزية وفلسفة اللغة.
4 ـ التوجه الجمالي «جماليات اللغة والادب»

1 ـ التوجه الفينومينولوجي الوجودي

يمثل الجزء الأول من كتاب فلسفة الإرادة (الإرادي واللاإرادي) الذي أصدره ريكور عام 1950 (أي في نفس عام ظهور ترجمته لكتاب «الأفكار» لهوسرل) البداية الحقيقية لهذا التوجه وذلك على الرغم من صدور كتابين له قبل ذلك في عام 1948 عن «كارل ياسبرز وفلسفة الوجود» و «كارل ياسبرز وغابرييل مارسيل»[7] إلا أن اهتمامه بالموضوع (الوجود) في هذين الكتابين كان أكثر من إهتمامه بالمنهج؛ ومن هنا يمكننا القول بأن تحليلات ريكور للصلات المتبادلة بين الإرادي واللاإرادي تعد تحليلات دالة على طبيعة وعنوان ذلك التوجه في توجهاته الفكرية.

والواقع أن ريكور في كتابه هذا يقوم بالإضافة لتحليلاته لبنية الارادة ومكوناتها بتتبع أصول فكر هوسرل وذلك على نحو ما فعل في تعقيبه على ترجمته لكتاب «الأفكار» لهوسرل فوجدناه يعود بهذا الفكر إلى مفهوم لبينتز وكانط عن الظاهر (Erscheinung)، وإلى «التجربة اليومية» عند هيغل وليس إلى «فينومينولوجيا الروح»، وإلى ما اعتاده هيوم في نقد اللغة، وإلى افكار ديكارت عن الشك والكوجيتو (أنا أفكر إذاً أنا موجود)،

---

(7) انظر ثبت المصادر.
ـ انظر فيما سبق: ـ

وإلى معاصريه من سيكولوجيي ميونخ أمثال فيندر (p. faender)، ييجر، وإلى شيللر، وهايدغر، وهارتمان، وياسبرز.

ويفصل ريكور تفسير هوسرل المثالي ومنطقه عن المنهج (الذي هو مزيج من الفلسفة الفينومينولوجية والفينومينولوجيا من حيث هي ممارسة فعلية)، مؤكداً أولوية الادراك بين الأفعال القصدية التي تغدو «وجوداً في العالم» في الكتابات المتأخرة لهوسرل، وكتابات هايدغر وغيره من الفلاسفة الوجوديين. ويقول ريكور إن كلا من هايدغر وسارتر يركزان على هذا الجانب في فهم هوسرل أما هو فيركز على إشكالية صارمة وجوانب دالة بعينها؛ إنه يركز على أهمية تدرج التجربة الجسدية في الوعي (مقصداً ودلالة) ومن ثم نجده يقر بأهمية الجسد الخاص بي (Le corps propre) (بوصفه موضع كل الإلتباس) كما يقر معناه المتأصل: حيث يوجد «الجسد الخاص بي» كل مقصد، ويضم الإرادي واللاإرادي، والمسقط والمعطي، والعقل والجسد، وتبدو روح غابرييل مارسيل ماثلة ـ كما لاحظنا ـ في كل هذه النقاط الأخيرة، ولهذا يرتبط الوعي الخالص عند ريكور بفاعلية الإرادة، ومن ثم تحتل القصدية ـ التي تعيد تأسيس العالم الذاتي للمعنى وتكشف عنه مكانة مركزية في فلسفته[8].

والواقع أن دارسي ريكور يشيرون الى أنه يختلف عن هوسرل

---

(8) Ricœur (Paul) *la philosophe de la Volonté (Volontaire et L'involontaire)* p. p. 7: 36.

Rasmussen: Mythic Symbolic Language Martinus Nijhoff 1971 p. 3.

في هذا الجانب، فالوعي عند هوسرل يرتبط بالتأمل الانعكاسي (Réflexion) أما عند ريكو فإن «المشروع (Proje) يصاغ في القرار (Décider) ويصبح مرتبطاً بالدفاعية الجسدية أو الباعث (Motivation) على الفعل (Agir) ومن ثم بتمام الصياغة والتنفيذ». ويوضح راسموسن (Rasmussen) ذلك كله بقوله «إن ريكور يحول المشروع إلى مهمة إرادية بسيطة تستهل وتنجز على نحو إختياري ولكن الثنائية القائمة بين التجربة الذهنية والمادية وبين اللوازم والتبادلات الإرادية واللاإرادية تظل مع ذلك ثنائية يصعب تجاوزها على الإطلاق؛ ولقد رأى «رومان لايك» أن انشغال ريكور بالإرادة ينسجم مع هدفه، ذلك لأن توحيد الحكمة النظرية والعملية يحتل موضعه في كل من الإرادة الإنسانية والجسد بكل التباساته[9].

والواقع أن كثيراً من الخبرات الدينية المعاشة من مثل الخطيئة والسقوط، والتناهي والإثم، يعد جزءاً أساسياً من فلسفة ريكور، وإذا كان معاصروه لم يستطيعوا أن يميزوا عنده بين الخطيئة والتناهي على نحو صحيح فإنه لهذا السبب وجد لزاماً عليه أن يدخل أبعاد الشر في بنية الإرادة وذلك ليتجاوز عجز اللغة العادية من ناحية وعجز الفينومينولوجيا الوجودية عن استيعاب اللغة الرمزية من ناحية ثانية، وذلك على النحو الذي سنشير إليه حين الحديث عن التوجه الثالث من توجهات ريكور الفكرية وأعني به الإهتمام بالرمزية وفلسفة اللغة. لكننا نود من جانبنا أن نشير الى

---

(9) انظر في ذلك كيرزويل (إديث) عصر البنيوية ترجمة د. جابر عصفور ص 100، 101.

أن ريكور قد أراد من كتابه «الإرادي واللاإرادي» أن يصف الإرادة بطريقة تصويرية أي من خلال استرجاع حي بالغ الدقة للصور وكان عليه في «الجزء اللاحق» أن يقدم تحليلاً تجريبياً للارادة الواقعة في شراك الخطيئة.

لكنه اكتشف أنه لن يستطيع كتابة الجزء الثالث عن «شاعرية الإرادة» (La Poétique de la Volonté) إلا بعد استنباط الشروط التي تتحقق بها حرية الإرادة المغتربة في معصية الشر لتتأسس من جديد، ولذلك جاء كتاباه عن «الانسان غير المعصوم» و «رمزية الشر» دون تصوير وصفي للإرادة الواقعة في شراك الخطيئة؛ فقد شعر في الحقيقة بقصور محاولته الأولى لمعالجة المشكلة وأدرك أنه لا سبيل إلى حلها إلا بعد انعطافة تأويلية (أو هرمنوطيقية) شطر التحليل النفسي ممثلاً في فرويد.

2 ـ التوجه السياسي

الواقع أنه يمكننا القول بأن ايمان ريكور «بالوجود في العالم» (in-der-welt-sein) قد اتخذ شكل الاسهام في المؤتمرات والنشر في العديد من المجلات وينطوي كتاباه «تاريخ وحقيقة»، «ومقالات سياسية واجتماعية»[10]؟ في الحقيقة على بعض هذا الإسهام. غير أننا نود أن نشير الى أن الدراسات الموجودة في هذين الكتابين ليست مرتبة على أساس من زمن كتابتها أو نشرها، بل مرتبة على أساس الموضوعات التي تتناولها وهي موضوعات تدور كلها حول الأبعاد النقدية واللاهوتية وقضايا القوة

---

(10) انظر ثبت المصادر.

والإيجاب، ومعنى الإنسان، والسياسة والدولة، والمسيحية والمجتمع.

ولا يتقبل ريكور في هذه المحاور السابقة بعض منطلقات علم الاجتماع، خصوصاً تلك المنطلقات التي لا تحسب حساب العقيدة أثناء نظرتها الموضوعية الى الأشكال الاجتماعية المنظمة، ومع ذلك يربط ريكور ـ في دراسته عن «المدن والعمران» «فكرة «ماكس فيبر» ـ 1920 عن «التحرر من سحر الطبيعة» بإنحلال العقيدة الدينية و «ازدهارها» بوصفه موضوعاً أصلياً على السواء»(11).

غير أنه يمكننا القول بأنه إذا كان «ماكس فيبر» يتحدث عن التناقض أو المفارقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، أو بين «القيمة العقلية» (Wertrational) و «الغاية العقلية» (Zweckrational) «فإن ريكور يلح على الحاجة الى «الايمان» وهو مفهوم يتعامل معه علماء الاجتماع موضوعياً بوصفه أيديولوجيا أو وظيفة اجتماعية أو محاولة للعقلنة»(12).

ويرجع عداء ريكور «للماركس» ـ 1883 في الواقع، الى نظرة الثاني الى «صراع الطبقات» وموقفه العدائي من الدين، إلا أن

---

(11) Ricœur p.: Histoire et Verité Le Seuil 1955 p.p. 99:111.
وانظر كذلك: ـ
Ricœur p: Notes on the history of philosophy and sociology of knowledge U.S.A. 1970 p. p. 57: 62.

(12) Ricœur p: political and social essays p. 186.

ريكور يرى أننا ما دمنا نعيش في عالم متعدد الأبعاد فإن علينا أن نضع فكر ماركس في تقديرنا وندمجه في نقاشنا. ولذلك فإننا نجد ريكور يقيم جدلاً بين «قوة الكلام» و «العمل الصناعي» في دراسته عن «العمل والكلمة» ويناقش براهين ماركس عن تقسيم العمل، ليثبت في النهاية أن ماركس كان على شيء من الصواب، أما الشيوعية فبعيدة كل البعد عن هذا الصواب.

ومن هنا يتأمل ريكور في لاهوت وفلسفة العمل التي تجلب «الكلمة» إلى الممارسة الماركسية جاعلة منها عملاً صناعياً مغترباً، وانحلالاً اقتصادياً اجتماعياً للعمل، مما ينسجم والكرامة المنتهكة للكلمة المتغطرسة، تلك التي لا تدرك أنه يساوم عليها في سوق الخدمات(13).

ويرى ريكور في هذا الصدد أن الانتاج الصناعي يعد السبب الحقيقي في الشعور بالاغتراب وذلك نظراً لما يقوم عليه هذا الانتاج من تحكم مركزي يؤدي الى خلق حضارة وثقافة جديدة للعمل، وذلك على نحو يصبح معه العمال جانباً من الاقتصاد؛ ولكن هذه الثقافة الجديدة تفشل في أن تتيح للعمال السبيل إلى العمل المتحرر والسبيل الى التعبير الفني والأدبي.

وبذلك تصبح الشيوعية كالرأسمالية، إذ تخلو كلتاهما من الديموقراطية والتحضر، فالأولى تمجد الأيديولوجيا، والثانية تمجد الاختصاصيين التقنيين المؤثرين بخصالهم النفعية التي تسقط الشخصية الانسانية من حسابها، والحل عند ريكور يتمثل في

---

(13) Ricœur p: histoir et verité p.p. 198: 221.

ضرورة أن نستبدل أيديولوجيا بأخرى، «وأن نصحح تعاسة الكلمة بفضائل العمل»[14].

وبقدر ما تقوم الكلمة من اعوجاج تقسيم العمل والمشاركة السياسية في هذا الحل، بقدر ما تصبح سبيلاً الى وصل النظرية بالممارسة بواسطة التعليم، كما تصبح سبيلاً أيضاً الى الابداع في الأدب والفن واللاهوت.

ويعود ريكور في الحقيقة الى هذه القضية مرة أخرى في دراسته عن «العنف واللغة» حيث ينظر الى العنف واللغة بوصفهما موضوعين تنطوي مواجهتهما على كل المشكلات التي يمكن أن نطرحها عن الانسانية «إن الكلام والمناقشة والعقلانية ترسم وحدة المعنى التي تصل هذه الأطراف... فيما تحاوله من اختزال للعنف... فالعنف لا يبدأ في نفي نفسه إلا عندما يضع نفسه في فلك العقل»[15].

والعنف عند ريكور مرتبط بالطغيان، بواسطة كلمات من مثل تغوي، وتقنع، وتتملق، ومرتبط كذلك بالشعر والسياسة والفلسفة التي تدينه، ويسعى الشعر والسياسة والفلسفة، من حيث هي عناصر لغوية، إلى تحقيق أهداف عقلانية، إلا أن ريكور يرفض ما قد تنطوي عليه هذه العناصر من جوانب معينة يمكنها أن تتآمر مع العنف، وذلك من ناحية قدرة هذه العناصر على التأثير العاطفي والتوجيه الأيديولوجي. وتتمثل أولى خطوات البعد عن العنف ـ من وجهة نظر ريكور ـ في معرفة أن العنف يمكن أن ينشأ عن

---

(14) Ibid. p. 211.

(15) Ricœur p: political and social essays p. 89.

اللغة، وتلك هي خطورة التساؤل الأسطوري الكاشف واللغة البنيوية.

ويروقنا في هذا الصدد ما يسوقه ريكور من حجج تشبع رغبتنا في السلام، وذلك عندما يتساءل ـ مثلاً ـ عن الشروط التي يمكن أن يختلف بها إنسان اللاعنف عن حكيم اليوغا، أو عن الكيفية التي يمكننا بها أن نعبر عن قيمة اللاعنف (بوصفها رد فعل لحقب طويلة من العنف المكثف) وذلك من حيث هي شكل قيم من أشكال المقاومة. ويتصل بذلك تركيز ريكور على السلام الناتج عن «الموعظة على الجبل» خاصة حين يربطها ـ أي الموعظة ـ بالتاريخ أكثر مما يربطها بالديانة المسيحية، وذلك من أجل أن يجـعل منها نقيضاً لما يترتب على الرعب من نتائج مهلكة. وعندما ينتهي ريكور الى التركيز على الأثر التاريخي للغة فإن هذا الأثر نفسه يصبح عنده بمثابة تقنية تقترن بنسق روحي. وعندئذ تتضمن لغة «غاندي» ـ على سبيل المثال ـ «الحقيقة والفقر والعدل والنقاء والصبر والبسالة وازدراء الموت والاعتدال»[16].

ويصبح غاندي واحداً من أبطال ريكور نظراً لأنه استخدم الفضائل المسيحية في أغراض سياسية، وذلك على نقيض غيره من المتصوفة، «ولأنه فهم الديالكتيك أو الجدل القائم بين اللاعنف النبوي والعنف التقدمي بواسطة الرغبة في صنع التاريخ»[17].

فانقلب اللاعنف ـ عنده ـ الى قوة. ومن هنا يقرر ريكور أنه يقف في صف ماركس بالقدر الذي يوافقه على فهم التاريخ بوصفه

---

(16) Ricœur p: histoir et verité p.p. 230.

(17) Ibid. p. 230: 231.

وجوداً تضعه الدولة ـ موضع التمركز، وبناء عليه يذهب الى القول صراحة «بأن الدولة تتحكم في القوة لأنها الوسيط الشرعي الوحيد للقانون والعنف، وهي ـ أيضاً ـ تفرض الولاء على الأفراد بإثارة مشاعر الوطنية التي تدفعهم الى الذهاب للحرب وتحول البشر الى قتلة»[18].

وريكور يدين في الحقيقة القوة، سواء أكان في ادانته تلك يتوسط بين أفكار أرسطو وأفلاطون، أو بين هيغل وبشارات المسيح أو القديس بولس، أو كان يصل هذه الأفكار بأفكار ميكيافيللي عن الأمير المخادع السفاح الذي جعل من العنف مؤسسة، بقوة الأسد ومكر الثعلب، فصار العنف يقاس بالقانون ويدار بالمحكمة. ويصف ريكور الحرب ـ في مواضع أخرى متعددة ـ على أنها أصبحت قتلاً مصدقاً عليه من قبل صانعيها والمتسببين في نشوبها، فهي ـ أي الحرب ـ تبرر تجاهل مسائل المسؤولية والأخلاق الفردية كما حدث في معسكرات الإعتقال النازية ـ الهولوكوست ـ أو في بودابست في عام 1956 على سبيل المثال.

واذا كان السلوك الأخلاقي الذي يؤمن بقاء لدولة يفترض القتل دائماً، فليس سوى التصالح بين الانسان وأخيه الانسان وهذا التصالح وحده هو الذي يمكن أن يحل فيما يرى ريكور مشكلة الدولة. ويواجه ريكور في الحقيقة صعوبة بالغة في أن يصالح بين مثاليته الخاصة والسياسة الفاعلة، لأنه يبحث عن تقدير إعتباري للسياسة الحالية وعن الشر الذي تتضمنه القوة في الوقت نفسه في

---

(18) Ibid. p. 226: 227.

أشكال متباعدة تباعد كتاب «الأمير»، والحزب الاشتراكي، وفيتنام!!. وهو يرى أنه لا سقراط، ولا أفلاطون، ولا أنبياء بني إسرائيل قد أفلحوا في حل مشكلة العلاقة بين «القوة» و «الشر» وأن الماركسية ـ اللينينية لم تنجح إلا في تحويل الشر السياسي الى شر إقتصادي فحسب.

أما الإدعاء الزائف بنهاية الستالينية، على نحو ما جاء في تقرير «خروشوف»، فليس سوى مثال على الشر الذي تتضمنه اشتراكية الدول القمعية، «ذلك لأن قوة هذه الدولة لا تتبدد، ولا سبيل أمامها سوى قمع الخصومات، وتحويل البشر الى أدوات بعون من العمل المفروض فرضاً، وعلى أساس الإستمالة أو التهديد بالنفي»[19].

إن هذه الدولة تنتج أيديولوجيا خاصة بها. وليس هناك من علاج لذلك كله ـ في رأي ريكور ـ سوى إسهام البشر في نظام متحرر، أو في تجربة يوغوسلافية جديدة. ففي ذلك ما يمكن أن يخفف السخط الحالي، ويؤكد الحقوق الانسانية. أما الماركسيون الذين يزعمون الموافقة على هذا العلاج، فيرى ريكور «أنهم تواقون الى الثورة على نحو يبسط الأمور، ولا يحسبون حساب «الاختزال السوسيولوجي الأولي» على مستوى تحول الأفكار الى ايديولوجيا عند ماركس فهم يتناسون البنية الفوقية، أي الفكر بوصفه عامل الهيمنة الأساسي»[20].

---

(19) Ibid. p. 266: 267.

(20) Ibid. p. 61.

ـ انظر في التحليل التفصيلي لهذه العلاقة:

ويشعر ريكور أن الجدل أو الديالكتيك الذي يطرحه أكثر مرونة وتركيباً من الديالكتيك الماركسي، فالديالكتيك الذي يطرحه لا يقيم تعارضاً بسيطاً بين النظرية والتطبيق بل يتحرك بين القول والفعل في الوقت نفسه، وبين الإشادة والصنع، وبين العمل والكلام، مما يستبعد الاغتراب ضمناً.

والواقع أن هذه الأفكار الناقدة لمشكلة العلاقة بين «العنف» و «الشر» قد جعلت ريكور يهتم في كتابه «من النص إلى الفعل» بتحليل العلاقة بين «الايديولوجيا واليوتوبيا» من منظور «الخيال الإجتماعي»[21]، وذلك على أساس أن الايديولوجيا تكرس في رأيه حقيقة العنف بكافة أشكاله داخل المجتمع ويرجع ذلك الى أنها أي الأيديولوجيا ـ تحاول دائماً ـ وهذه إحدى وظائفها(*) أن

---

(21) Ricœur p: L'idéologie et utopie deux expression de l'imaginaire social dans du texte à l'action. Paris, Seuil. p. p. 379: 392.

(*) للأيديولوجيا في نظر ريكور وظائف ثلاث هي على التوالي: ـ 1 ـ تزييف الوعي 2 ـ تبرير عنف السلطة الحاكمة. 3 ـ وظيفة الدمج الاجتماعي (l'integration social). ويقصد بهذه الأخيرة تقوية الاحساس بوحدة الأصول التي صدر عنها المجتمع بالإضافة الى العمل على ربط أعضاء المجتمع بالأحداث الهامة المؤسسة لوجود الجماعة ربطاً عضوياً وذلك من خلال الطقوس الاحتفالية التي تقوم بها الجماعة وتساندها مؤسسات الدولة المختلفة مثل المناسبات الوطنية والأعياد الدينية... الخ. انظر في تفصيل الحديث عن هذه الوظائف:

Ibid. p.p: 380:387.

تبرر أشكال التسلط تلك وتجعلها تبدو مستساغة في نظر من تمارس عليهم من أعضاء المجتمع، وليس هذا شأن «اليوتوبيا» التي تمثل من وجهة نظر ريكور ذلك الأمل البعيد في الانعتاق من أسر الأيديولوجيا، ومن ربقة الواقع الذي تمارس فيه، وذلك بفعل «الخيال الاجتماعي» النشط الذي تمارسه الجماعة البشرية كلما اشتدت ظلمة الواقع الذي تعيشه، ورغبت في أن ترى في ذلك المستقبل الذي تمثله اليوتوبيا بارقة من نور الأمل.

ومن الحديث عن ارتباط العنف بالشر وبالأيديولوجيا التي تقع على الطرف المقابل من اليوتوبيا، يدلف ريكور الى مواجهة «مشكلات الإنفصال بين الكنيسة وقوة الدولة[*]»، وبين الوعي العالمي والوعي المحلي، وبين المصالح الوطنية والمصالح الاستعمارية، والتضارب بين المصالح الاقتصادية والاجتماعية، والتضاد بين الوعي الثوري والرجعية، وبين الإنحرافات السياسية والأوضاع التاريخية، ويرى أن التغلب على كل هذه المشكلات يبدأ من التعامل معها على أساس فردي يتصل بالفرد نفسه.

ولكن ذلك يعود به إلى التناقض بين الوعظ والفعل، فيقترح ضرورة التخلي عن الكهنوت السياسي الذي يمارسه اليمين واليسار على السواء، وذلك في سبيل تحقيق صياغة جديدة للجوانب الروحية والسياسية، صياغة تؤكد عالمية المشكلات وعالمية

(*) توحي الطريقة التي يحاول بها ريكور إعادة المعنى والإيمان الى الانسانية بمصلح ديني معتدل ينطوي على تشابه مع لوثر ولذلك تبدو إدانته لكل من الكنيسة وقوة الدولة واضحة فضلاً عن تأكيده ضرورة الفعل في العالم لإعلاء الايمان المسيحي الحر...

الحلول ووحدة السياسة العالمية نفسها»[22]، فإذا ما تحقق ذلك ـ في نظر ريكور ـ فإن الانسانية المتعددة القوميات تحل محل الشركات المتعددة الجنسية.

غير أننا نود أن نشير إلى أنه إذا وضعنا في اعتبارنا الأهداف الطائفية والسياسية الضيقة المتزايدة للمجموعات الدولية، فإننا لا بد أن نشك حينئذ في نزعة ريكور المثالية!، بل نشك كذلك في إمكان تحقيق هذه النزعة أي قدر من النجاح في مواجهة الأيديولوجيا[*]، ومع ذلك فإن ريكور يدرك ادراكاً صحيحاً غيبة الحكم الأخلاقي، والأبعاد الإنسانية في العمليات التجارية، ولكنه كان يأمل ـ كما فعل عام 1956 ـ في أن يلتفت رجال الأعمال الى كلماته بدل الالتفات الى أوراق الموازنة المالية الخاصة بهم، ولا يشك القارىء العزيز معنا في أن هذا يعد أملاً ساذجاً لا يتحقق إلا نادراً[**].

---

(22) كيرزويل (إديث) عصر البنيوية ترجمة د. جابر عصفور ص 111، 112 مرجع سابق.

(*) لعل أقرب الأمثلة دلالة على صحة ما نذهب إليه هو عدم وجود تعاون دولي دائم بين المسؤولين عن الفاو (منظمة الأغذية والزراعة) التي تتحكم فيها الدول المنتجة للحبوب والأغذية وبين المسؤولين عن اليونسكو (منظمة التربية والتعليم والثقافة التابعة للأمم المتحدة) والتي غضبت عليها اميركا منذ سنوات لأنها تتحيز حسب زعمها لقضايا العالم الثالث؛ وكان من نتيجة ذلك أن قطعت عنها حصتها التي كانت تساهم بها في تمويل ميزانيتها.

(**) حاولنا قدر المستطاع أن نحلل ملامح الفكر السياسي والاجتماعي عند ريكور، وقد أفضنا في هذا التحليل عمداً لسببين:

3 ـ الإهتمام بالرمزية وفلسفة اللغة

ذكرنا فيما أسلفنا ـ حين الحديث عن التوجه الفينومينولوجي الوجودي في حياة ريكور الفكرية ـ أن ريكور أراد أن يدخل أبعاد الشر في بنية الإرادة وذلك ليتجاوز عجز اللغة العادية من ناحية، وعجز الفينومينولوجيا الوجودية عن إستيعاب اللغة الرمزية من ناحية ثانية، فكان ذلك إيذاناً منه بالدخول في نطاق العناية بالرمزية والاهتمام بفلسفة اللغة من أجل تجاوز هذا العجز المزدوج لكلا اللغتين. ولهذا نجد ريكور يقرر في هذا الصدد «أنه لا يمكن مناقشة الشر والخطيئة دون وضع الرمزية في اعتبارنا، وذلك لأنه اذا كانت لدينا لغة مباشرة تتحدث عن الغاية والباعث والقدرة أو الإستطاعة، فإن هذه اللغة لا تستطيع أن تتحدث عن الشر إلا بواسطة استعارات من قبيل الاغتراب، والسقوط والقهر والعبودية.

وتتكرر هذه الرموز الأولية منسربة في قصص متشابك وروايات

= الأول أننا لن نعود الى تناوله مرة أخرى في فصول البحث نظراً لتقيدنا بموضوعه المحدد والمتمثل في تقديم قراءة لفلسفة المعنى عند بول ريكور.

أما السبب الثاني فيتمثل في رغبتنا في لفت الإنتباه الى أهمية هذا اللون من ألوان الفكر الدال على قدرة ريكور الثاقبة على تناول مشكلات السياسة وعلاقتها بالدين والأخلاق والمجتمع. ويأمل الباحث في أن تغري تلك المشكلات طلبة الدراسات العليا بتناول الفكر السياسي عند ريكور في رسائل علمية متخصصة تكشف عن المزيد من جوانب العمق في فلسفة ريكور في التأويل.

متعددة تحكي لنا عن الكيفية التي بدأها الشر، أي عن كيفية عراك الآلهة في بداية الزمان، وعن كيفية غواية الإنسان الأول وانتهاكه حرمة المحظور أو المحرم ليصبح متمرداً منفياً»(23).

ولكي يتجاوز ريكور «التأمل الإنعكاسي» (Réflexion) نجده يقدم بعداً تأويلياً داخل بنية الفكر الانعكاسي نفسه! ويوضح ريكور ذلك بقوله «أنه حاول أن يقصر تعريف الهرمنوطيقا على تأويل اللغة الرمزية في بادىء الأمر، ولكنه حاول بعد ذلك أن يربط الهرمنوطيقا بالنصوص المكتوبة، مركزاً على مشكلة اللغة نفسها، بعد أن كان يقصر نظره على أبنية الإرادة، أو رمزية الأسطورة فحسب وكان ذلك بمثابة استجابة منه ـ فيما يقول ـ الى حقيقة أن البنيوية كانت قد أخذت تحل محل الوجودية مما أدى الى اهتمامه المتزايد بفلسفة اللغة الاميركية والانجليزية»(24)(*).

ويبرر ريكور موقفه بالإحالة الى ما كشف عنه «ليفي شتراوس» من ترابط الرموز المبهمة على أساس من المماثلة، رغم تباين اللغة والثقافة، ولكن ريكور لا يبحث عن أبنية داخلية كتلك التي يبحث عنها «ليفي شتراوس». بل يحاول ايجاد الكيفية التي تنبثق

---

(23) Ricœur p: from existentialism to the philosophy of language U.S.A: Criterion 10 spring 1971 p.p. 14: 18.

(24) Ibid. p.p: 90.

(*) يوضح هذا النص الهام لريكور تطور دلالة التأويل لديه بدءاً من كونه بحثاً في معنى اللغة الرمزية وانتهاء بربطه بالنصوص المكتوبة وحدها وذلك على النحو الذي سنتناوله بالتفصيل في أبواب البحث وفصوله.

بها الرموز في فكر الأفراد، والكيفية التي يفسر بها هذه الرموز وذلك هو السر وراء اتجاهه الى فرويد الذي تحتل الرموز المركز الأساسي في كتاباته، والذي يحاول شرح الروابط الواصلة بين الحرية الفردية والثقافة. وعلى أي حال فإن هرمنوطيقا ريكور تهدف الى الوصل بين كل أنساق التأويل الرمزي، بما فيها رمزية الأحلام واللاوعي عند فرويد. والواقع أن «فرويد» لم يلق في فرنسا ما لقيه من اهتمام في أميركا، فقد اهمله المفكرون الفرنسيون، وظل المحللون الفرويديون يمثلون مجموعة صغيرة ضعيفة التأثير نسبياً على الرغم من انشقاقهم العلني الذائع عام (1953)، ذلك الانشقاق الذي سلط الأضواء نسبياً على «لاكان»، وفي هذا المناخ كان كتاب ريكور «التأويل ـ مقال: عن فرويد»[25] كتاباً بالغ التأثير رغم أن المحللين النفسيين قد يجدون فيه صعوبة في التعرف إلى فرويد الذي ألفوه ويرجع ذلك الى أن ريكور لا يركز اهتمامه في هذا الكتاب على النظرية الإكلينكية أو على الممارسة بقدر تركيزه على الميتاسيكولوجي أو علم «ما بعد علم النفس» (Metapsychologie) عند فرويد، وعلى المشابهات التي تصل بين رموز الأحلام والرموز الدينية، «وذلك على أساس أن كلا النوعين من الرموز لا يتجاهل التعارض القائم بين التشويه والكشف»[26]، ففي التأمل الأخلاقي أو في رمزية الارادة المتضعة (أي الخاضعة لضرورة الطبع) أو ـ على سبيل المثال ـ في الشكل

---

(25) انظر ثبت المصادر.

(26) Ricœur p: De l'interprétation essai sur Freud; Paris le seuil 1965 p. p. 14:16.

القديم للإعتراف، فإن صورة «اللطخة» ـ اللطخة التي يزيلها المرء أو يغسلها أو يمسحها ـ تشير على سبيل المماثلة إلى «الدنس» أو «الوصمة» من حيث هي موقف للعاصي في البعد «المقدس». وليس ذلك سوى تعبير رمزي يتأكد كل التأكد بالعبارات والأفعال الموافقة للطهارة ويحدث الأمر نفسه في الأحلام حيث تمثل الرمزية أسرع الطرق إلى التحليل النفسي «فهي تشهد على أننا نعني دائماً شيئاً يختلف عما نقوله، فلا يكف المعنى المكتشف في الأحلام عن الاشارة الى معنى محجوب. . . الأحلام تعبر عن الأركيولوجيا الخاصة بالشخص الحالم تلك التي تتطابق أحياناً مع الأركيولوجيا الخاصة بالناس جميعاً وحتى عندما لا تتطابق، تظل الجوانب الخاصة بالحلم والأسطورة مؤتلفة في هذه البنية التي تنطوي على معنى مزدوج»[27].

وإذا كان «جاك لاكان» الذي يهتم بالأغراض والرموز يركز على كلمات المريض المنطوقة، وعلى اللغة المتبادلة بين المحلل، فإن ريكور يركز على نصوص فرويد نفسها بواسطة ما يسميه «المنظور الفعال لعلم اللغة» عند «فردينان دي سوسير» وذلك ليكشف ـ على سبيل المثال ـ عن «الثنائيات المتعددة» من مثل الثنائية البنيوية بين العلاقة الحسية والدلالة التي تحملها أو الثنائية القصدية بين العلامة والموضوع الذي تشير اليه وما يضيفه الى ذلك من ثنائية بين العلامة الحسية والدلالة بوصفها ثنائية تنطوي على علاقة معنى بمعنى»[28]، وبذلك لا تضاعف رمزية ريكور من

(27) Ibid. p.p.: 17:19.

(28) Ibid. p.p: 18.

المعاني وتعبيرات الأبعاد العقلية والفيزيقية بمستوياتها وتماثلاتها المختلفة، إلا بالقدر الذي تتضمنه من علاقات بين المتكشف والكامن من مضمون لا بد من تأويله بعون من وصف فينومينولوجي صارم. وهو يوضح هذا الوصف عندما يتتبع الرموز من منطق «ارسطو» وتأويلات «الكتاب المقدس» الى توسطات «كاسيرر» ومن تساؤلات «كانط» عن السلامة الموضوعية «للتمثل الذاتي» إلى مفهوم «التأويل» (Auslegung)، و «الشرح» (Deutung) عند «نيتشه» مختتماً ذلك كله بالتحليل النفسي.

والواقع أنه بقدر ما تقلص الاهتمام السياسي المباشر في كتابات ريكور بعد أن انسحب من جامعة نانتير بقدر ما تزايد اهتمامه بالنظريات البنيوية للغة. وغالباً ما يؤكد ـ في هذا المجال الجديد ـ أن اللغة لا تمثل بداية صارمة وأن الكلمات والأشياء والحياة العقلية تنطوي كلها على طابع كلي، وأننا نعبر عنها بأصوات «دالة» تشير الى مفاهيم وأننا نولد في اللغة. أما الفكر «المدلول» فيعبر ـ بدوره ـ عن واقع العقل ويعكسه مستخدماً التماثلات والمشابهات والرموز، والرموز التي ترد في الاحلام والأساطير والحياة اليومية والتي تنطوي في ذاتها على معنين على الأقل، وبذلك تصبح الثنائية عنصراً في «البنيوية» و «الهرمنوطيقا» فالأولى تفسر الوجود الاجتماعي ـ ابتداء ـ بمساعدة من الفكر والثانية تتناول الفكر نفسه ولكن كلتيهما تعين على تأويل نصوص الكتاب المقدس، الأصلية، وتسهم في تحرير الإنسانية بعون من هذا الكتاب.

والحق أنه يمكننا القول بأن اهتمام ريكور بعلم اللغة قد بدأ عام 1962 تقريباً وعلى نحو يتصل بالخلاف الذي دار بين «ليفي

شتراوس» و «سارتر»؛ ولقد واجه ريكور عام 1963 التعارضات الثنائية بين «الآنية» (Synchronie) و «التعاقب» (Diachronie) في دراسته عن «البنية والهرمنوطيقا»[29]. واقترح إضافة الرمز بوصفه بعداً ثالثاً من أبعاد الزمان «وذلك على أساس أن الرمزية تمثل مرحلة تتوسط بين التأمل المجرد والتأمل العيني لإستخلاص المعنى»[30].

ورغم تأثر هذا البعد الجديد (الذي يمثل المستوى اللاواعي من القانون اللغوي) بأفكار فرويد فإنه يظل بعداً غير انعكاسي أقرب الى «كانط» منه الى «فرويد» ويجعل ريكور لهذا البعد الرمزي موضعاً في اختلافات الصوت والمعنى وفي اعتباطية العلامات التي تتغير كل مرة تنطق فيها اللغة وفي العلاقات الآنية (علاقات النسق غير التاريخية) والتعاقبية (التطورات التي تقع على النسق)، ومن ثم يشك في اعلاء «ليفي شتراوس» من محور «الآنية» على حساب محور «التعاقب». غير أننا نود أن نشير إلى أن إضافة ريكور لهذا البعد الثالث الذي يلعب دوراً في التأويل كانت بمثابة محاولة منه للإبقاء على استقلال البنيوية والحفاظ على طابعها العلمي، وذلك «لتصبح عملية الفهم نفسها مسعى جدلياً فلسفياً بدل أن تكون مجرد استخلاص بسيط للمعنى»[31].

ويوضح ريكور هذه النقطة بتحليل متسلسل لكتابات «ليفي

---

(29) Ricœur (P): structure et herméneutique dans le conflit des interpretations p.p. 31: 61.

(30) Id: la structure le mot l'événement: p.p. 85:86.

(31) Id: structure et herméneutique: p.p. 62:63.

شتراوس» ـ وذلك على نحو ما سنتناوله بالتفصيل في هذا البحث ـ حيث نجده ينتقل من «الأنثروبولوجيا البنيوية» إلى «الفكر المتوحش» في الوقت الذي يتوسط فيه ما بين تطبيقات اللغة والأنثروبولوجيا لينتهي الى أن البنيوية تنجح في حالة الانثروبولوجيا والدراسة «الآنية» للقبائل ولكنها تفشل في حالة الفلسفة والدراسة المتعاقبة للمجتمعات (وتوازي هذه التعارضات القائمة بين مجتمع القبيلة ومجتمع التصنيع). وما يريده ريكور من هذا كله على أي حال هو الربط بين نوعين من الفهم بواسطة مدخل يقارب الرمزية من المستوى الاستراتيجي للنصوص. وهو يزيد إحكام الجوانب المنهجية لهذا المدخل ليظهر «أن الاهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن الرمزية ـ بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى ـ تكشف عن التباس الوجود (الوجود يتحدث بطرائق مختلفة)، فالمبرر الأساسي للرمزية هو أنها تفتح «تعدد المعنى» على التباس الوجود»[32].

وفي هذا الصدد يربط ريكور مشكلة المعنى المتعدد في علم «الدلالة المعجمي» (حيث يقرر أنه يستخدم مصطلحات ستيفن أولمان) ويقارنها بمصطلحات «دي سوسير» وغيرها من المصطلحات اللغوية فنجده يربط مثلاً بين علم «الدلالة البنيوي» الذي يقوم على التسليم بستويات ثلاثة أساسية من التحليل من ناحية والطرائق المستخدمة في علم «اللغة التطبيقي والنظري» من

---

(32) Id: le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sèmantique p.p. 67:68.

ناحية ثانية[33]، وعندئذ يصبح المجال الأساسي للمعنى عند ريكور متمثلاً في «حقل الدلالة» (Le Champ Sémantique) ولكن على نحو «يهيمن فيه الرمز على هذا الحقل حيث يكشف عن نفسه باعتباره دالاً على معنى مزدوج ويكشف عن مركزيته التي تستحوذ على الوجود ويرتبط بنطاق خطاب يتحقق كحلم أو أنشودة»[34]. ومن ثم يقرر ريكور أنه ينطلق من النص ليصل عن طريق الدلالة الى علم دلالة بنيوي وذلك لكي يفسر بطريقة منهجية المعاني المتعددة للرمزية القائمة في كل الكلمات وأشكال الخطاب. وبقدر ما تتأصل الرمزية في مضمون اللغة وجوانبها التعبيرية على السواء. فأنها تغدو بمثابة «السر الحقيقي» للغة لا بد للفلاسفة من اعادة الكشف عنها على نحو متصل[35]، وريكور مهتم في الحقيقة بهذا السر الذي يكمن في الثراء الدلالي للخطاب والذي يمكن تأويله من حيث علاقته بالمعاني الرمزية المتعددة. وينتهي ريكور الى أن «اللغة تفكر وأنها على أهبة الكلام»[36] لأنها تنتظم في بنية وترتبط بحدث أي فعل...

4 ـ التوجه الجمالي (جماليات اللغة والأدب)

تمثل الكتب التي أصدرها ريكور طوال الفترة الواقعة ما بين العامين 1973 ـ 1986 دلالة واضحة على طبيعة ونوع هذا

---

(33) Ibid p.: 69-74.

(34) Ibid p. 69.

(35) Ibid la structure le mot l'événement p.p. 95:96.

(36) Ibid p. 96.

التوجه الأخير من توجهات ريكور الفكرية والتي اصطلحنا على تسميتها باسم «التوجه الجمالي» وهذه الكتب على التوالي:

«الاستعارة الحية» و «الزمان والسرد» بأجزائه الثلاثة المستقلة بالاضافة الى بعض الدراسات الهامة التي تدور في نفس السياق وأوردها في كتابه من «النص الى الفعل»[37].

ويتفق ريكور في هذه الأعمال مع «أرسطو» في النظر الى الكلمة بوصفها «الوحدة الأساسية للإشارة» ويضعها في الموضوع الذي تتقاطع فيه البلاغة والشعر فتقود البلاغة في رأيه الى نظريات الاستدلال والالقاء، ونظم الخطاب، والإقتناء، ويؤدي الشعر من وجهة نظره الى تطهير العواطف بانتاج عاطفتي «الخوف» و «الشفقة».

أما الإستعارة (La Metaphore) التي تقوم على النقل والتوسع في معاني الكلمات والتي ينهض فهمها على نظرية «الاستبدال» فتنطوي حسبما يقول على أهمية بالغة بالنسبة إلى مشروعه الشامل عن «شاعرية الارادة» (Poétique de la Volonté) الذي شرع فيه منذ الجزء الأول من كتابه «فلسفة الارادة». وذلك على أساس أن الخير والشر على السواء يتجليان في «الاستعارة». ويتخذ ريكور في الواقع وجهة مغايرة لوجهة «رومان جاكبسون» و «رولان بارت» اللذين ينظران الى الاستعارة بوصفها وسيلة شعرية أو تحليقاً للخيال فيتفق مع «جاكوبسون» في أن الإستعارة عنصر بنيوي ولكنه يضيف أنها «تتضمن في الكلمة ـ بنية واحدة تؤدي

---

(37) انظر ثبت المصادر.

وظيفتين في آن واحد»[38]. ويصل ريكور هذه الثنائية التي تتضمنها الاستعارة بالخلاف بين عالم السياسة الذي تتصل به البلاغة (من حيث ارتباطها بالخطابة التي يراد بها الاقناع) وعالم الشعر الذي يتصل بالمأساة أو التراجيديا (من حيث هي ابتداع)؛ ولكن رغم ما تهدف اليه البلاغة والشعر من مقاصد متعارضة فإنهما يتشاركان في نواة واحدة، فالإستعارة على أي حال تتسرب إلى نظم الكلام (الأسلوب، والمعجم، وبراعة الصياغة، وتآلف الكلام في مساق مفهوم) في طرز الخطابة، والصلاة، والإلقاء، والتهديد، والإستفهام، والاستجابة وتلك هي الأنماط التي يجعل منها ريكور عناصر للبلاغة بل عناصر لكل توصيل ومعنى.

ويخصص ريكور فصولاً مسهبة عن إنحدار البلاغة منذ تحديد «أرسطو» لها مركزاً على «الاستعارة» من حيث جوانبها الدلالية للخطاب والكلمة ومن حيث علاقتها ببلاغة جديدة وخطاب فلسفي وأخيراً علاقتها «بالمشابهة»، وهو يؤكد أنه لا يريد أن يستبدل «بالبلاغة» «علم الدلالة» الذي يفضي الى الهرمنوطيقا أو ينفي علماً بآخر بل يريد تقديم أساس نظري مقبول لمباحث البلاغة داخل حدودها الخاصة وذلك لتترابط هذه المباحث في كل مستوى لغوي (للكلمة، والجملة، والخطاب).

ويرمى ريكور من وراء التوفيق الذي يحاوله في هذا المجال إلى اقامة جسر بين المؤمنين وغير المؤمنين(*) وبين التحليل

---

(38) Ricœur (p): La Metaphore Vivre; Paris Le Seuil 1975 p. 18.

(*) ينشأ هذا الجسر في رأي ريكور عن طريق جعل التأويل علماً موضوعياً (بالمعنى الفينومينولوجي للموضوعية) وهو ذلك المعنى الذي ينحصر فيما اطلق عليه هوسرل اسم «عالم ما بين الذوات» الواعية.

اللغوي «الأنغلوسكسوني» (الذي هو أقرب الى مجال المناطقة، وفلاسفة المعرفة ونقاد الأدب منه الى مجال علماء اللغة) و (الجدل الفرنسي حول علو علم الدلالة بالقياس الى علم العلامة)[39].

وينطلق ريكور لتحقيق هذه الغاية فيتوقف عند تحليل الابداع - على سبيل المثال - ويبدأ من فكرة «همبولت» (Von Humboldt) التي ترى في اللغة استخداماً محدوداً لوسائل محدودة ويصلها بالتفرقة التي يقيمها «بنفنست» (Benveniste) بين الكيانات السيميوطيقية للعلامات، والكيانات الدلالية أو السيمانيطيقية (حوامل المعاني) ويصل بين الفكرتين، وفكرة «فريغه» (G. Freg) عن المعنى بوصفه مضموناً مثالياً أو معنى موضوعياً يفضي اليه «مرجع العلامة» (Bedeutung) ويصل ريكور بين كل هذه الأفكار «ليوضح أن الحد الفاصل بين ما يعبر عنه وما لا يعبر عنه يظل يتراجع على نحو مستمر»[40]. مما يمنح الخطاب قوة تمكنه من التعبير المراوغ عن نفسه على حساب الجوانب التي لم يتم التعبير عنها.

ويأخذ ريكور في توضيح استخدام الاستعارة وتعدد المعنى (أي توضيح الخاصية التي تسمح للكلمات في اللغة الطبيعية بأن تحمل أكثر من معنى) فيميز بين «الطابع الاخباري» و «الطابع الزخرفي» للاستعارة كاشفاً بذلك عن الكيفية التي تنتقل بها الإستعارة من

---

(39) كيرزويل (اديث) عصر البنيوية ترجمة د. جابر عصفور ص 114.

(40) Ricœur (p): Creativity in language; U.S.A philosophy tody November (17) 1977 p: 100.

السمات السالبة الى السمات الموجبة والكيفية التي تنتج بها الإستعارة معنى من اللامعنى، والكيفية التي تحول بها الاستعارة العبارة المتناقضة ذاتياً إلى تناقض ذاتي دال أو الكيفية التي تنتهك بها الاستعارة الدلالة وتلتوي بالمعنى. وتتركز اللحظة الابداعية للاستعارة فيما يرى ريكور في التقاط المشابهة أو المماثلة وفي إثارة الخيال ومن ثم تصبح الاستعارة المبتذلة أسهل في المعالجة من الاستعارة الجديدة (وليست كلتاهما من قبيل الزخرفة) رغم أن كلتيهما جزء من (عملية متحدة توقع الائتلاف بين الأفكار المتباعدة)[41].

لكن هذه العملية «تتأبى» و «تذعن» في الوقت نفسه، وبنفس القدر «لمنطق التناقض الظاهري بين «الحدس» و «التركيب» وبين العبقرية والروية الحاسبة»[42].

ذلكم هو المدخل الذي ينطلق منه ريكور في تناول مسائل الإبداع وفلسفة الخيال والسرد الإبتداعي الذي يعيد خلق الشعور والمزاج وبقدر ما يهز هذا المدخل من الأبنية السابقة للواقع، فإنه يسعى الى ادراك واقع جديد. ولذل لا تنطوي استراتيجية «الخطاب الاستعاري» التي يتصورها ريكور على تدعيم لعملية التوصيل، وتأمين الموافقة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى تدمير إحساسنا بالواقع وتعميقه على السواء. فالإستعارة تعيننا ـ فيما يقول ريكور ـ «على أن نخبر تحولات اللغة والواقع معاً»[43].

---

(41) Ibid., p: 100.

(42) Ibid, p: 101.

(43) Ibid, p: 11.

ومن هذا المنظور الجديد للاستعارة ودورها تبرز ـ فيما يقول ريكور ـ أهمية فعل الكينونة (Etre) «على أساس أن فعل الكينونة (يكون) يتضمن نقيضه (لايكون) على نحو استعاري»[44]. مما يعني أن هذا الفعل يتضمن الوجود وعدم الوجود بالقدر الذي يتضمن توتر الحقيقة الإستعارية، وبذلك تتحول مفاهيم الوجود والعدم عند سارتر لتندرج في هرمنوطيقا ريكور على نحو ضمني (رغم إنتقادات هذا الأخير له بشكل متواصل عبر معظم أعماله).

والواقع أننا في ختام هذا الحديث عن مسيرة ريكور الفلسفية بتوجهاتها الأربعة نود أن نشير الى أن ريكور لا يزال يأمل حتى وقتنا هذا في ايجاد طابع علمي (بالمعنى الفينومينولوجي) للأخلاق الدينية ويأمل كذلك في تحويل فلسفة «الشر والاثم» الى سياسة بناءة ولكن هل ينتهي به هذا الانعطاف الجديد الى نوع من الالتزام (Engagement) أو الى بويطيقا «شاعرية» الارادة التي طال الوقت على الوعد بها ولم تنجز حتى الآن على نحو كامل اللهم إلا في عالم البلاغة وقضايا الأدب وهو عالم الشاعرية فيه مختلفة عن الشاعرية التي كان يقصدها في الجزء الأول من كتابه فلسفة الارادة؟ مهما يكن من أمر فقد أصبح يجد راحته في أقسام الفلسفة والأدب خارج فرنسا أكثر مما يجدها في الجامعات الفرنسية وسيظل مجال فكره ومدى اهتمامه الراسخ بالأخلاق والقيم الخلقية شاهدين على أنه لم يتخل قط عما قصد إليه هوسرل وهايدغر من فكرة «الوجود في العالم» (in-der-welt-sein) أو قصد اليه «غابرييل مارسيل» من أفعال الاخلاص (Fidelité).

---

(44) Ibid, p: 11-12.

فريكور يواصل محاولته في «تقديم معنى للعدم» بوصفه مؤمناً ويواصل البحث عن طابع علمي يدعم به نزعة التقارب بين الكنائس العالمية؛ ولعله نجح فيما يقصد اليه بما حققه من تقارب بين الجناح العلمي من مفكري فرنسا والجناح الديني الذي لا يزال له تأثيره في شتى نواحي الحياة سواء الفكرية منها أم العامة. . .

ثالثاً: اتجاه ريكور في التأويل

ذكرنا ـ فيما أسلفنا ـ أن مسيرة ريكور الفلسفية قد امتازت بقدرتها على استيعاب إنجازات الفلسفة المعاصرة في ميدان التأويل وتطويعها لإدراك الأعماق البعيدة لآلياته المختلفة، فقد استوعب صاحب المسيرة انجازات الفينومينولوجيا، والبنيوية، والفرويدية وغيرها واستفاد منها إلا أنه لم ينقد الى أي منها انقياداً أعمى بل كشف عن أوجه قصورها في إضاءة حقل الهرمنوطيقا اضاءة كاملة.

والواقع أن نقطة البدء التي اتخذ منها ريكور منطلقاً له نحو اقامة مشروعه الفلسفي تمثلت في «الأنا أفكر» ومن أجل هذا عارض ـ كما قلنا في مقدمة البحث ـ كل التأويلات التي استهدفت رد اللغة الى شيء آخر غير حقيقة «الكوجيتو»، فعارض على سبيل المثال الفلسفة البنيوية لأنها اهتمت فقط بالتنظيم الشكلي والسياقي للأساطير ولم تهتم ببيان غرض المعنى وثرائه ولهذا فإنها تنجح في رأيه كلما كان هناك تنظيم أكبر ومعان أقل.

كذلك عارض ريكور ـ على نحو ما ذكرنا أيضاً ـ معنى التأويل عند فرويد وذلك في كتاب كامل أفرده لهذا الموضوع،

وفيه بيّن كيف اهتم فرويد «بكوجيتو مزيف» اطلق عليه اسم «النرجسية»، ومن ذلك انتهى ريكور الى أن إذابة الكوجيتو الزائف يجب أن تتم قدماً ـ وفي الوقت نفسه ـ مع شرح الأنا الحقيقية؛ والفيلسوف ـ في رأيه ـ هو الذي يقدم المعنى، وهذا المعنى لا يمكن التوصل اليه إلا في آن واحد مع إذابة السراب وذلك على النحو الذي سنعرض له في حينه.

أ ـ مفهوم التأويل

يذهب ريكور الى أن مفهوم الهرمنوطيقا (نشأ في بداية الأمر في إطار النصوص الدينية) ومن بعدها النصوص «الدنيوية»[*]، وهذا ما شكل ـ في الواقع ـ الهرمنوطيقا بوصفها علم قواعد التأويل، ويحمل النص معاني مختلفة للمؤول الذي لا تواجهه إشكالية المعاني المتعددة إلا عندما يأخذ الكل بنظر الإعتبار حيث تتبين أحداث وشخصيات، ومؤسسات وحقائق طبيعية أو تاريخية تتشكل كنسق كلي أي كمجموعة دلالية كلية. وهذا هو الذي يسمح بتحويل المعنى من «التاريخي» الى «الروحي»، ففي تعدد المعنى في التراث الوسيط تتبين المستويات الأربعة من معاني الكتاب المقدس. عبر وحدات نصية عريضة[**]، لكن اشكالية

(*) يميز ريكور في كتاباته بين نوعين من الهرمنوطيقا هما الهرمنوطيقا العلمانية والهرمنوطيقا الدينية و قول في ذلك حرفياً هرمنوطيقا علمنة الاسطوري وهرمنوطيقا استرجاع المعنى قاصداً استرداد المعنى الروحي..

(**) يشير ريكور هنا الى المستويات الأربعة من المعنى التي بلورها القديس توما الاكويني والتي تبناها دانتي فيما بعد في نقده الأدبي وهي:

«المعنى المتعدد» لم تعد اليوم إشكالية التأويل بمعناه «الديني» أو حتى بمعناه «الدنيوي» فقط، وإنما هي في ذاتها «إشكالية ذات طابع يمس فروعاً علمية متعددة وذلك بحكم كونها ظاهرة دلالية تمكن تعبيراً ما ـ ذا أبعاد مختلفة ـ من أن يقول شيئاً ويعني شيئاً آخر في آن واحد وبغير أن تتعطل الدلالة الأولى وهي الوظيفة الالليغورية للغة بالمعنى الحرفي للكلمة (ألليغوري (Allé-gorie)) أي قول شيء عبر قول شيء مغاير[*]»[45].

ومن هنا رأى ريكور أن تأويل الرسالة لا يتحقق إلا مع النص ككل كما أن التحليل العلمي (البنيوي) لا يتحقق إلا مع وحدات النص، أي مع جزئياته وهنا تكمن الإشكالية: «فالتأويل» و «التحليل» ـ كما يعرفهما ريكور ـ لا يتلاحمان لأنهما يعملان على مستويين مختلفين.

«ففي طريقة «التحليل» تنكشف عناصر الدلالة قبل أن تكون لها علاقة بما يقال وفي طريقة «التأويل» التي تعتمد على «التركيب» أو التأليف» (Synthese) تنكشف «وظيفة الدلالة» التي هي «البلاغ» وفي آخر الأمر الكشف»[46].

= 1 ـ المعنى الحرفي أو التاريخي 2 ـ المعنى الرمزي أو الألليغوري 3 ـ المعنى الأخلاقي 4 ـ المعنى الصوفي.

(*) تجمع كلمة الليغوري بين Allos = مغاير وAgoreuein = يتكلم.

(45) Ricœur (p.): le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sèmantique p.p. 65:66. Dans «le comleconflit des interprétations«, p.p; 65-66.

(46) Ibid, p: 65.

ويشير ريكور في هذا الصدد إلى أنه «لا توجد نظرية عامة أو قانون واحد للتأويل، بل توجد نظريات متعددة ومتصارعة»[47].

فالتأويل الفينومينولوجي في بعده الوجودي في صراع مع التأويل الفرويدي، والبنيوي، والماركسي والنيتشوي... وهكذا..

والواقع أن دلالات التأويل عند ريكور قد اختلفت باختلاف توجهاته الفكرية فنجده في بداية إهتمامه بالرمزية يشير اليه كما سبق أن ذكرنا باعتباره «علم قواعد فك الشفرات»[48] الخاصة بلغة الرموز الدينية.

ونجده في فترة إهتمامه بالبنيوية والفرويدية يركز على العلاقات الجدلية بين مختلف التأويلات، أما في الفترة الأخيرة التي اهتم فيها فقط «بتأويل النصوص» فنجده يعلن كما سبق أن ذكرنا أيضاً عن أن نوع التأويل الذي يدعمه ويرعاه «يبدأ من معرفة المعنى الموضوعي للنص المستخلص بجلاء من القصد الذاتي للمؤلف، وهذا المعنى الموضوعي ليس شيئاً مختفياً في النص، ولكنه شفرة موجهة إلى القارىء، فالتأويل عبارة عن نوع من الطاعة لما يطبعه فينا النص وما يوحي به إلينا ولهذا فإن مفهوم «الدائرة التأويلية» لا يتجاوز حدود هذا التحول في نطاق التأويل. إنه علاقة «بين ذاتية (inter-subjectivité) تربط «ذاتية المؤلف» «بذاتية القارىء» أو بمعنى أصح «خطاب النص» «بخطاب التأويل» ربطاً جدلياً يحيل كل منهما إلى الآخر، وإلى أفقه الخاص به، وذلك على نحو ما ذهب «غادامر» (Gadamer) الذي وجه مسار تفكيري ـ هكذا يقول

---

(47) Ibid, p: 313.

(48) Ricœur (p): La symbolique du Mal p. 10.

ريكور ـ بأن جعلني أحل السؤال ماذا يعني تأويل النص؟ محل السؤال الذي كنت أطرحه دوماً في أعمالي السابقة وأحاول الإجابة عليه في كل واحد منها تقريباً، وأعني به ماذا يعني تأويل اللغة الرمزية؟ ولقد كان للبنيوية فضل كبير لا شك فيه ولا أنكره في توجيه هذا المسار وذلك بحكم معايشتي الطويلة لها ولحواري المستمر مع أبرز ممثليها.

والواقع أن هذا التحول الذي تم داخل الهرمنوطيقا والذي بموجبه انتقلت من كونها مجرد إتجاه «رومانطيقي» يعتمد بالدرجة الأولى على «المزاجية» في معالجة مشكلات التأويل إلى كونها اتجاهاً أكثر موضوعية وانضباطاً في الممارسة والتعبير إنما يعد في الحقيقة بمثابة المحصلة والثمرة لهذه المرحلة الطويلة مع البنيوية»[49].

ويقترب «حسن حنفي» ـ في الواقع ـ من هذا المعنى الأخير للتأويل عند ريكور باعتباره علم قواعد تفسير النصوص وتأويلها فيرى أن «فهم النص» يتضمن تفسيره وتأويله. و «الفهم» ـ من وجهة نظره ـ «مباشر بغير ما حاجة إلى «تفسير» أو «تأويل»، فإذا استعصى الفهم البديهي «المباشر» نشأت الحاجة إلى «التفسير» أي إلى فهم من «الدرجة الثانية» إعتماداً على منطق اللغة أو توجه النص (السياق)، أو ضرورة الموقف، أو روح العصر. فإذا ما اصطدم «التفسير» بمنطق اللغة، وقوى توجه النص وفرضت ضرورة الموقف نفسها، وعمت روح العصر، ظهرت الحاجة إلى «التأويل»

---

(49) Ricœur (p): from existentialism to philosophy of language; U.S.A. criterion spring 1971: 17-18.

بإعتباره إخراجاً من معناه الحقيقي إلى معنى «مجازي» لشبهة أو قرينة.

أما «الشرح» فإنه يتضمن كل ذلك: الفهم، والتفسير، والتأويل. الشرح هو العلاقة بين «القراءة»، و «النص» بين «الذات» و «الموضوع» باعتبارها موقفاً معرفياً شاملاً»[50].

ولعلنا نلاحظ هنا أن «حنفي» لا يوحد بين «التفسير» و «التأويل» كما فعل ريكور، وفلاسفة الهرمنوطيقا في الغرب، وإنما هو يقترب في تناوله لهما من روح الحضارة العربية الإسلامية التي فرقت بين دلالتيهما وذلك على نحو ما أسلفنا في بداية البحث.

من خلال العرض السابق لتطور «رؤية ريكور» لمفهوم التأويل (القائم على تدخل الذات). نستطيع أن نرصد ونحلل تطور هذه الرؤية بدءاً من نظرته اليه في إطاري «فينومينولوجيا الدين» و «أنطولوجيا الفهم» ومروراً بنظرته إليه في إطاري «سيمانطيقا اللغة» و «التأمل الفلسفي» ثم انتهاء بنظرته إليه في اطار «السرد الزمني». وقبل أن نفصل القول في هذه الأطر نود أن نشير إلى أن ريكور لم يهتم ـ كما سبق أن أسلفنا في مقدمة البحث ـ بتنظير التأويل في خطوات واضحة وآليات محددة كما فعل شليرماخر، ودلتاي، وغادامر، وحسن حنفي، وإنما اندفع إلى ممارسته بشكل عملي فأعطى من خلاله وفي ضوئه قراءة شمولية لأهم تيارات الفلسفة المعاصرة، فقام بتأويل خطاباتها الفلسفية

---

(50) حنفي (حسن) قراءة النص ضمن كتاب دراسات فلسفية ص 527 مرجع سابق.

ومن ثم كتب تناصاً (inter-textualite) على نصوصها الأصلية(*) وجاء «التناص» تأويلياً. ومن هنا يمكن القول بأن ريكور استخدم المفاهيم والإبستيمات الخاصة بتلك المذاهب كمراجع تأويلية لبعضها البعض.

ب ـ التأويل وفينومينولوجيا الدين

يرى ريكور أن «فينومينولوجيا الدين» تتعلق ـ بوجه عام ـ «بالمقدس» (sacre) وبالإيمان به والإيمان المقصود هنا ـ كما يقول ريكور ـ الإيمان المتشبع «بالنقد» أو هو الإيمان الذي يأتي بعد ممارسة النقد ويمكن أن نبحث عنه داخل سلسلة المواقف والقرارات الفلسفية التي تحرك بشكل خفي «فينومينولوجيا الأديان» والتي تتستر خلف حيادها الظاهر، إنه إيمان ناضج وعاقل ما دام قائماً على التأويل ولكنه يظل رغم نضجه وتعقله مجرد إيمان لأنه يبحث بواسطة التأويل عن سذاجة فطرية من نوع ثان، وبواسطة هذا الايمان اصبحت الفينومينولوجيا أداة للإنصات للمعنى ولتأمله بعمق وبعثه من جديد. «إن مبدأه الأساسي هو: يجب أن نؤمن لكي نفهم، ويجب أن نفهم لكي نؤمن، وهو مبدأ يقوم على حلقة هرمنوطيقية بين الإيمان والفهم»[51]. وفي هذا الصدد يرى ريكور أنه يمكن تحديد أول أثر لهذا الايمان بالمعاني العميقة التي يوحى

(*) نقصد بالتناص هنا وضع النص نفسه في علاقة تفاعلية مع نصوص أخرى مختلفة.

(51) Ricœur (p.): de l'interpretation essai seur Freud p: 37.

بها الكلام «في الإهتمام القلق بموضوع الدراسة، وهو نفسه الإهتمام المميز لكل تحليل فينومينولوجي، ويظهر «الإهتمام» عبر مميزات الإرادة المحايدة في وصف الموضوع لا في اختزاله إلى قوانين محدودة وغير ملاحظة ظاهرياً».

اننا نختزل الموضوع بتفسيره بواسطة ابراز (الأسباب السيكولوجية والإجتماعية.. الخ) والتكون (الفردي والتاريخي.. الخ) إضافة إلى الوظيفة (الإنفعالية والايديولوجية.. الخ). ولكننا نصف ذلك الموضوع باظهارنا للفعل الادراكي القصدي (Noese) الذي بموجبه تتوجه الذات نحو موضوع ادراكها (Noeme) الذي يختفي داخل كل من الطقوس الاحتفالية والاسطورة والعقيدة الدينية. وهكذا تكون مهمة التأويل عند دراسة رمزية «الطاهر والمدنس» أي «رمزية الشر» التي أشرنا اليها سابقاً وهي فهم المعاني الخفية الدلالة داخل تلك الرمزية، ونوعية «المقدس» المقصود فيها ومدى الفرق المتضمن داخل تلك المماثلة بين «الوصمة» أو (النقيصة) وبين «الدنس»، بين «الدنس» الذي يصيب «الجسد» وبين «فقدان الكمال والطهارة» الوجوديين.

والواقع أن الإهتمام القلق بموضوع الدراسة يتجلى في هذا المثال في الإنقياد لحركة المعنى التي تنطلق من الدلالة الحرفية (وهي الوصمة والدنس الفيزيائي) وتقصد امتلاك شيء داخل دائرة المقدس، ويمكن أن نقول بوجه عام أن موضوع «فينومينولوجيا الدين» هو ذلك الشيء المقصود داخل الطقس الديني، والكلام الأسطوري، والعقيدة أو الإحساس الصوفي. وتكمن مهمة تلك الفينومينولوجيا في استكشاف ذلك الموضوع، واستخلاصه من

داخل قصديات السلوك المتنوعة. ومن داخل «الخطاب» ومن داخل الإنفعال (الديني والصوفي).

ويمكن أن نطلق على هذا الموضوع اسم «المقدس» دون تضمينه أي حكم مسبق، سواء كان هذا المقدس هو المقدس الهائل أو الأكبر (Tremendun-Numinosum) الذي قال به «رودلف أوطو» أو «الجبار» (Le puissant) كما قال به «فان درليبوف -van des-leeww) أو «الزمان الكوني الكبير» (Temps-Fondamental) كما قال «مرسيا إلياد» بهذا المعنى العام وبهدف إبراز الإهتمام القلق بالموضوع القصدي نقول، إن كل دراسة فينومينولوجية هي أساس «فينومينولوجيا المقدس»[52].

ولكن هل يمكن لمثل هذه الفينومينولوجيا أن تبقى مجرد وصف محايد محكوم بمبدأ تعليق (Epoche) فينومينولوجي لكل واقع مطلق ولكل تساؤل متعلق بذلك المطلق؟.

يجيب ريكور على ذلك بقوله «إن التعليق الفينومينولوجي يستوجب مشاركتي (كدارس لرمزية المقدس) في الإعتقاد في واقع الموضوع الديني، ولكن بطريقة حيادية أي أن أشارك المؤمن إيمانه ولكن دون أن أطرح موضوع إيمانه طرحاً مطلقاً»[53].

ولكن ألا يرجع اهتمامي القلق بموضوع الدراسة (المقدس) إلى كوني أنتظر منه التوجه إلى استجوابي؟ يرى ريكور في الحقيقة «أن هناك ثقة كبيرة في اللغة التي تختفي وراء هذا الانتظار. هناك إيمان بأن اللغة التي تحمل تلك الرموز ليست لغة إنسانية بقدر ما

---

(52) Ibid, p: 37:38.

(53) Ibid., p: 38.

هي لغة موجهة إلى الإنسان، هناك إيمان بأن الانسان خلق داخل اللغة أي بين أنوار «اللوغوس» الذي يضيء كل انسان يولد ويعيش داخل العالم. وهذا الإنتظار وهذه الثقة، وذلك الإيمان كلها تضفي على دراسة الرموز جاذبيتها الخاصة»(54).

ويرى ريكور في ـ هذا الصدد ـ أن «فينومينولوجيا الدين» تعتبر أن هناك «حقيقة» خاصة بالرموز. حقيقة لا تعني أكثر من «التغطية المعرفية» للقصدية الدالة تبعاً للموقف المحايد الخاص بالتعليق الفينومينولوجي عند هوسرل، ولقد واجهنا ـ هكذا يقول ريكور ـ مسألة «التغطية المعرفية» هذه داخل الدلالات الرمزية للمقدس حين دراستنا «للرابط التماثلي» بين «الدال الأولي» أو «الحرفي» وبين «المدلول الثانوي» الملحق به وذلك في كتابنا «رمزية الشر» حيث ماثلنا فيه بين «الوصمة» أو «اللطخة» بالمعنى الفيزيائي وبين «الدنس» بالمعنى الوجودي، بين «الإنحراف» أو الضلال وبين «الخطيئة»، بين «أعباء التكليف» و «المعصية» أو «الإثم» وذلك على العكس تماماً مما نصادفه في ذلك الإرتباط «الإعتباطي» بين «الدال» و «المدلول»، الذي تتضمنه «رموز التقنية» العلاماتية، والذي تبحثه «الوضعية المنطقية» بموجب مبدئها المعروف باسم مبدأ التحقق(55).

والواقع أنه يوجد داخل الترابط الذي يجمع المعاني فيما بينها ما أسماه ريكور «بامتلاء اللغة» «ويتجلى هذا الامتلاء في أن «المعنى الثاني» يسكن أو يجثم بشكل ما داخل «المعنى الأول».

---

(54) Ibid, p: 38.

(55) Ibid, p: 38:39.

وقد أبرز «ميرسيا إلياد» ـ كما يقول ريكور في كتابه «دراسة في تاريخ الأديان العام» ـ أن قوة «الرمزية الكونية» تكمن في الرابط «غير الإعتباطي» الذي يجمع بين «السماء المرئية» وبين «النظام الكوني» الذي تظهره: «فهو يتكلم عن الحكيم، وعن العادل، وعن الضخم الجسيم، وعن المنظم، بفعل القوة التماثلية التي تربط المعنى بمعنى آخر. إن الرمز يوجد دائماً مرتبطاً بمعان كثيرة غير أن هذا الارتباط يكون بشكل مزدوج، فهو أولاً مرتبط بمعنى آخر، ولكن ارتباطه ذاك يكون «متوسطاً» بمعنى ثالث. «فالمقدس» يرتبط من جهة بدلالات أولية وحرفية ومحسوسة، وهذا هو ما يكسبه كثافة وغموضاً. غيرأن هذه الدلالة الأولية من جهة أخرى، يكون ارتباطها «متوسطاً» من خلال المعنى الرمزي الذي يكمن فيها، وهذا المعنى الرمزي هو ما سبق لنا أن اطلقنا عليه في كتابنا «رمزية الشر» اسم «القدرة الموحية أو الكاشفة للرمز» التي تكسبه قوته بالرغم من كثافته وغموضه.

والواقع أن هذا الارتباط المزدوج هو الذي يضع «الرمز» في مقابل «العلامة التقنية» التي لا تدل على شيء آخر اكثر مما تدل عليه «بالتواضع»، والتي يمكن لهذا السبب بالذات افراغها من كل مضمون، وتحويلها الى موضوع بسيط للحساب، أما الرمز (في مقابل العلامة التقنية) فإنه يبقى الوحيد الذي يعطي ما ينطق به ويوحي بما يرمز له»[56].

ولكن ألا نخرق بقولنا هذا مبدأ «المحايدة الفينومينولوجية» يجيب ريكور على ذلك بقوله: «هذا ما أعترف به وأقر صراحة

---

(56) Ibid, p: 39.

بأن ما يحرك في العمق هذا الاهتمام باللغة الممتلئة (بالدلالات المكثفة) والمشحونة بالعلاقات (الرمزية) هو هذا «القلب» أو «التحويل» الذي يمس حركة الفكر التي «تقصدني» وتحولني الى ذات للاستفهام والإستجواب. هذا القلب أو التحويل يتم داخل التماثل»[57] ولكن كيف يتم ذلك؟ كيف يعمل ما يشد المعاني بعضها إلى البعض الآخر على ربطي (كذات باحثة) بها أيضاً؟.

يرى ريكور في معرض إجاباته «أن الحركة التي تجرنا في اتجاه المعنى الثاني تشابهني أو تماثلني بما هو مقول (داخل لغة الرمز) وتجعلني مشاركاً لما هو منطوق. إن المشابهة التي تحتوي قوة الرمز، والتي يستمد منها الرمز قدرته الايحائية الكاشفة، ليست مطابقة للمشابهة الموضوعية التي يمكن أن أعتبرها مجرد واقعة خارجية (تتم خارج الذات) تحدث أمامي. ولكنها مشابهة وجودية تربط كينونتي الخاصة بالوجود العام بمقتضى حركة التماثل»[58].

والواقع أن اهتمام المحدثين القلق «بالرموز» يعبر عن رغبة جديدة في أن تصبح «الذات الباحثة» محل استجواب واستفهام (من طرف اللغة) بعيداً عن كل أنواع الصمت والنسيان التي عملت الإستعمالات الحديثة للعلامات المجردة (الاستعمالات المنطقية الرمزية) والإنشاءات اللغوية الصورية على خلقها والاكثار منها. «إن هذا الإنتظار القلق لكلام جديد، لإنجاز جديد للكلام هو الذي يطابق تماماً المبدأ الفكري المباطن لكل فينومينولوجيا خاصة بدراسة الرموز، أي الفينومينولوجيا التي تركز أساساً على

---

(57) Ibid, p: 39.

(58) Ibid, p: 40.

الموضوع، ثم تبرز امتلاء الرمز وكثافته الدلالية لكي تنتعش أخيراً بالقدرة الايحائية الكاشفة للكلام الأصلي الأولي للكينونة المقدسة»[59].

والواقع أنه إذا كانت الفينومينولوجيا عند ريكور لا تبدأ ـ كما سبق أن أشرنا ـ من البحث في عمل الوعي بل من العلامات التي «تتوسط» علاقة الوعي بالأشياء كتلك العلامات التي تتحد في ثقافة منطوقة فإننا نجد مفكراً «كحسن حنفي» يستبعد الرموز من قصدية الوعي ويذهب الى أن «فينومينولوجيا الدين» و «التأويل» إنما يهتمان فقط «بوصف عملية انتقال الوحي من مرحلة «الكلمات» الى «مرحلة العالم» أو بمعنى آخر وصف عملية انتقال «الوحي» من «الحروف» الى «الواقع» أو من «اللوغوس» (الكلمة) الى «البراكسيس» (العمل) أو من «العقل الالهي» الى «الحياة الانسانية». وتعد عملية الفهم في رأيه بمثابة العملية الثانية من عمليات ثلاث هي: النقد التاريخي الذي يضمن صحة الكتاب المقدس في التاريخ، إذ يعد أي فهم مستحيلاً بدون التأكد من صحة ما يفهم في التاريخ؛ ومن ناحية أخرى فإن الفهم غير الصحيح للنص إنما يعود الى اخطاء معينة في التدوين حتى ولو كان الفهم دقيقاً. ويعد تحديد الصحة التاريخية للكتاب المقدس ودرجته من الدقة والإحكام صحيح على الاطلاق ـ غير صحيح على الاطلاق، صحيح نسبياً ـ غير صحيح نسبياً، فإن عملية الفهم تبدأ على أسس راسخة، وهنا يبدو «التأويل» بوصفه علماً بالمعنى الدقيق، علم يتعامل أساساً مع اللغة، ومع الظروف

---

(59) Ibid, p: 40.

التاريخية التي تم فيها تدوين الكتاب والتي استمد منها أصوله وبعد معرفة المعنى المضبوط للنص، تأتي الخطوة الثالثة وتتمثل في عملية تحقيق هذا المعنى في الحياة الانسانية التي تعد بمثابة الهدف النهائي للكلمة الالهية؛ ومن هنا نستطيع أن نقول بلغة «الظاهريات»: إن «علم التأويل» هو العلم الذي يحدد العلاقة بين «الشعور وموضوعه» وأعني بالموضوع هنا «الكتاب المقدس» وذلك وفقاً لأنواع الشعور الثلاثة:

أ ـ الشعور التاريخي الذي يحدد صحة النص ودرجته من اليقين الوثائقي.

ب ـ الشعور التأملي الذي يحدد معنى النص ويجعله عقلياً.

جـ ـ الشعور العملي الذي يأخذ المعنى كأساس نظري للعمل ويقود الوحي الى هدفه النهائي في الحياة الإنسانية وفي العالم كبناء مثالي يجد الإنسان كماله فيه»[60].

ج ـ التأويل وأنطولوجيا الفهم

يطلق ريكور على العلاقة التأويلية بين «الفينومينولوجيا والوجود» اسم «انطولوجيا الفهم» (Ontology de la comprehension) حسب أسلوب «هايدغر» في التعبير، وهو ما يسميها كذلك لأن هذه التسمية تقضي في الحقيقة ـ وكما سبق أن أسلفنا ـ على

---

(60) Hanafi (h): hermeneutics as axiomatics in religious dialogue and revolution; Cairo Anglo egyption bookshop 1977 p. 1.

وانظر كذلك: Hanafi (h) Les Methodes d'éxégese; le Caire 1965 p.p. 5:25.

المناقشات المتعلقة بالمنهج من خلال تناوله ما يسمى «بأنطولوجيا الوجود المتناهي»، وذلك من أجل العثور ثانية على الفهم لكن ليس باعتباره «نموذجاً معرفياً» وإنما بوصفه «نموذجاً للكينونة»، ونود أن نشير في هذا الصدد الى أننا لا ندخل في «نطاق انطولوجيا» الفهم هذه ـ كما يقول ريكور ـ على نحو تدريجي أو من خلال تعميق الحاجات المنهجية الخاصة بالتأويل، وإنما بواسطة قلب مفاجىء لمشكلة الذات، قلب يتم على أساسه نقلها من مستوى «المعرفة» الى مستوى الوجود. وبموجب ذلك يثار السؤال الكبير ما عساه أن يكون ذلك الموجود الذي يقوم بعملية فهم «الوجود»؟؟ وبناء على ذلك تصبح مشكلة الهرمنوطيقا منحصرة في كونها مجالاً لتحليل وفهم هذا الموجود أو الكائن البشري[61].

وفي هذا السياق يجدر بنا ـ كما يقول ريكور ـ أن نشير الى ما قام به «دلتاي» بشكل متقن وذلك حين صنع انقلاباً تاماً في الصلة بين «الفهم» و «الوجود»؛ «فالفهم التاريخي» عنده مثلاً ليس مناظراً لنظرية في الطبيعة والصلة بين الحياة وتعبيراتها تمثل عنده في الحقيقة الحذر المشترك للصلة المزدوجة بين «الإنسان» و «الطبيعة» و «الانسان» و «التاريخ». فإذا ما خلصنا الى هذه النتيجة فإنه يمكننا حينئذ القول بأن المشكلة لم تعد توطيد «المعرفة التاريخية» في مواجهة «المعرفة الفيزيقية» وإنما الحفر تحت «المعرفة العلمية» بوجهها العام من أجل ربط الوجود

---

(61) Ricœur (p): existence et hermeneutique dans le conflit des interpretation p: 11.

التاريخي بالوجود وهو ذلك الربط الذي يجب أن يكون أكثر أصالة من العلاقة بين «الذات» و «الموضوع» في «نظرية المعرفة»[62].

ولكن إذا أردنا أن نضع مشكلة الهرمنوطيقا في إطار هذه المصطلحات «الأنطولوجية» فما هي اذن، المساعدة التي يمكن أن تقدمها فينومينولوجيا هوسرل في هذا الصدد؟.

يجيب ريكور على ذلك بقوله: (إن هذا السؤال يدعونا في الواقع الى الصعود من «هايدغر» إلى «هوسرل» وأن نعيد تأويل هذا الأخير في ضوء الفلسفة الهايدغرية؛ فلقد حاول هوسرل في كتابه «أزمة العلوم الأوروبية» أن يقدم الأساس الفينومينولوجي لهذا اللون من ألوان الانطولوجيا (انطولوجيا الفهم)، فوجدناه من ناحية «ينقد الموضوعية المتشددة أو المتزمتة» (objectivisme) بدلالتها المعروفة في العلوم الطبيعية وهو نقد رأى أنه يدخل في صلب مشكلة الهرمنوطيقا التي لا تكتفي فقط بمعارضة إدعاءات العلوم الطبيعية بواسطة إبستمولوجيتها الخاصة التي تزود العلوم الانسانية بنموذجها الصحيح والوحيد، بل أنها تضع أيضاً في نطاق التساؤل محاولة «دلتاي الخاصة» بتزويد العلوم الانسانية بمنهج «موضوعي» أيضاً مناظر لما هو موجود في «علوم الطبيعة»، ومن ناحية أخرى

---

(62) Ricœur (p): De l'epistemologie a ontologie dans du texte a l'action p.p. 88:95.

Ricœur (p): existence et hermeneutique dans le conflit des interpretations p.p. 11:12.

فإن فينومينولوجيا هوسرل الأخيرة تصل نقدها للموضوعية بالمشكلة الايجابية التي تفتح الطريق نحو «انطولوجيا الفهم»، وأعني بها المشكلة الخاصة «بعالم الحياة» وهذا معناه أفول الخبرة الجديدة المتعلقة بالعلاقة «الذات-الموضوع» تلك العلاقة التي زودت كل «تنوعات الكانطية الجديدة» بقضاياها المباشرة، ولكن ـ مع هذا ـ يمكننا القول بأن هوسرل في مرحلته الأخيرة قد جند نفسه داخل هذا المشروع الآفل فسعى الى استبدال «انطولوجيا الفهم بإبستمولوجيا التأويل» وينطبق هذا بشكل أو بآخر على هوسرل في مرحلته الأولى المتمثلة في كتابيه «بحوث منطقية» و «تأملات ديكارتية» ورغم هذا كله فإن الفضل يرجع إليه في أنه نظر الى «الذات» بوصفها «قطب القصدية» و «مانحة المعنى»[63].

فلقد حاول في مرحلته الأولى أن يشيد مثالية جديدة تقترب في بنيتها من «الكانطية الجديدة»، فقاد معركة «رد العالم» الى «الذات» وإن كان هذا الرد يعني في الواقع رداً «لمشكلة الوجود» من أجل مشكلة «معنى الوجود» ومعنى الوجود ينتهي بدوره الى الاقتصار على مجرد علاقة بسيطة بالنماذج الذاتية القاصدة، وهذا يعد في المحصلة النهائية ضد هوسرل في المرحلة ذاتها، أي ضد تأرجحه بين الأفلاطونية وبين مثالية نظريته في المعنى وفي القصدية التي يمكن بناء عليها تشييد نظرية في الفهم. وهكذا نجد

---

(63) Ibid, p: 12.
Ricœur (p): la critique hermeneutique de l'idealisme husserlien dans du texte l'action p.p: 40-54.

أنفسنا مطالبين ـ كما يقول ريكور ـ بضرورة الالتزام بمفهوم «الموضوعية» (Objectivite) بمعناها الفينومينولوجي الدقيق (عالم ما بين الذوات) (Inter-subejctivite) تطلعا الى «الذات العارفة المتعالية» ولكن يسبق هذه «الموضوعية» ما يطلق عليه ريكور اسم «افق العالم». أما «نظرية المعرفة» عنده فتسبقها الحياة المؤثرة والفعالة[64].

والواقع أن مشكلة «التاريخانية» (Historicite) ـ كما يرى ريكور ـ ليست أكثر من منهج دال على الطريقة التي يكون بها «الموجود» معايشاً «للموجودات». أما الفهم فليس أكثر من جواب علوم الروح على «الشرح الطبيعي» (الذي يميز العلوم الطبيعية)، ومن هذه الزاوية يمكن أن ننظر الى ارادة الحياة بإعتبارها إرادة حرة متعالية وداخلة في صميم بنية الموجود المتناهي (الانسان).

فاذا استطاع «التاريخي» أن يقيس نفسه على الشيء ذاته لحدث التطابق بينهما؛ ويرجع ذلك الى أنه (أي التاريخي) وموضوعه (الشيء أو الحدث) تاريخيان. والواقع أن «الشرح التاريخي» يعد سابقاً على كل منهج ومحدداً لكل علم ولهذا فإنه و«تاريخانية الوجود» يمثلان «التركيب الأنطولوجي» لهذا الوجود[65].

وبناء على ذلك يمكننا أن نخلص إلى القول بأن الفهم و «انطولوجيا الفهم» قد أصبحا بدورهما يمثلان ملمحاً أساسياً من ملامح مشروع «الآنية» أو «الموجود هناك» (Dasein)، وانفتاحه

---

(64) Ricœur (p): existence et hermeneutique dans le conflit des interpretatons p. 13.

(65) Ibid p. 13.

على الوجود بوجه عام وأصبحت مشكلة الحقيقة هي نفسها مشكلة المنهج[66].

في إطار هذا العرض السابق «لأنطولوجيا الفهم» عند ريكور وعلاقتها بالتاريخ، والحقيقة، والمنهج في السياق الفينومينولوجي يمكننا في الحقيقة أن نطرح الأسئلة الآتية:

- كيف يمكن تأسيس منطق لفهم النصوص وتأويلها؟
- كيف يمكن تأسيس «العلوم التاريخية» في مواجهة «علوم الطبيعة»؟
- كيف نحكم بين «التأويلات المتصارعة»؟

يذهب ريكور في الواقع الى أن هذه المشكلات لا تعد داخلة بشكل أساسي في صلب الهرمنوطيقا، ومن هنا يمكن القول بأن «هايدغر» مثلاً لم يرد أن يمعن النظر في مشكلة «الفهم» في حد ذاتها، وإنما أراد أن ننمي رؤيتنا، وأن نوجه نظرنا توجيهاً جديداً نحو ما يتعلق بضرورة اخضاع المعرفة التاريخية (La connaissance historique) «للفهم الانطولوجي» وذلك بوصفها (أي المعرفة التاريخية) شكلاً مستمداً من شكل أصلي أو بمعنى أصح متولداً عنه وإن كانت لا تعطينا في الوقت نفسه اسلوباً أو طريقة لاظهار بأي معنى يكون هذا «الفهم التاريخي» مستخلصاً من هذا الفهم الأصلي، وهذا يؤدي بنا في الحقيقة الى القول بضرورة النظر في

---

(66) Ibid p. 13.

وانظر كذلك في كل ما سبق:

Ricœur (P): de l'epistemologie a l'ontologi dans du text a l'action p.p. 88: 95.

العلامات التي يظهر من خلالها هذا «التولد»، ومعنى ذلك أننا سنتخذ من «اللغة» نقطة انطلاق لنا، باعتبار أنها هي نفس نقطة الفهم بآلياته المختلفة(67).

ويفضي بنا كل ما سبق الى النقطة الثانية التي تتعلق بشرط الانتقال من «ابستمولوجيا الفهم» الى «أنطولوجيا الموجود الذي يمارس عملية الفهم»، فلكي يتم ذلك يجب أن يكون لدينا ـ كما يرى ريكور ـ القدرة أولاً على الوصف المباشر دون كبير عناية بالابستمولوجيا الدقيقة للموجود ذي الامتياز الخاص (dasein) باعتباره «كائناً هناك»، ومن خلال أحواله التي يستعيد بواسطتها الفهم نفسه باعتباره هو وإياها (أحوال الموجود هناك) نماذج للوجود.

ولكن أليس هذا أيضاً هو الموجود داخل اللغة التي يواجهها الفهم باعتباره نموذجاً للوجود؟ يجيب ريكور على ذلك بقوله: «هذا هو الإعتراض الذي يتضمن في الوقت نفسه اقتراحاً إيجابياً يتمثل في الدعوة الى استبدال البحث المباشر في الوجود ببحث آخر غير مباشر يتم عبر تأمل اللغة، وبهذا نستطيع المحافظة باستمرار على الاتصال مع الأنظمة التي نبحثها من خلال ممارسة التأويل بشكل منهجي ومن خلال مقاومتنا لاغراء فصل «الحقيقة» عن «الفهم».

والواقع أن تحليل اللغة وتأملها في مستواها «السيمانطيقي» أو «الدلالي» انما يدور حول القضية المركزية المتمثلة في تعدد

(67) Ricœur (p): existence et hermeneutique dans le conflit des interpretation p. 14.

الدلالات والمعاني المحيطة بها أو إن شئنا الدقة نقول حول دراسة اللغة في اطارها «الرمزي». وفي هذا الصدد نود أن نشير الى أن مشكلة «الانفتاح» على «الوجود» ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه السيمانطيقا الخاصة باللغة، وذلك على اعتبار أن الذات المؤولة للرموز والعلامات تمثل تلك الآنية التي تكتشف من خلال التأويلات التي تقوم بها: أحوال حياتها. ومن هذه الزاوية «يعد نطاق الهرمنوطيقا نطاقاً للوجود نفسه وهو وجود سيظل ـ كما يقول ريكور ـ وجوداً قابلاً للتأويل في كل لحظة ولا يفهم إلا من خلال ذلك. وهذا هو الطريق الصعب الذي آلينا على أنفسنا السير فيه باستمرار مهما كانت الحواجز والعقبات»(68).

د ـ التأويل وسيمانطيقا اللغة

بداية وقبل كل شيء يرى ريكور أن اللغة تعبر باستمرار عن كل فهم «أونطيقي» أو «أونطولوجي» وذلك على العكس تماماً من نظرة البنيوية إليها. «ولهذا السبب فليس عبثاً أن ننظر الى «السيمانطيقا» (علم الدلالة) باعتبارها إطاراً مرجعياً لكل ميادين التأويل. ولقد عودنا التأويل في تفاصيله (l'exégèse) على أن «النص» يتضمن معاني متعددة، وأن هذه المعاني متداخلة، فالمعنى «الروحي» في الأصل «مرحل» أو «منقول» من المعنى «التاريخي» أو «الحرفي» (وذلك على نحو ما نجده عند القديس أوغسطين في كتابه «مدينة الله» وطبقاً لمفهومه للعلامة المرحلة أو المنقولة (translata Signa). ولقد علمنا «شلايرماخر» و «دلتاي» أن ننظر في

(68) Ibid p: 15.

النصوص، والوثائق، والمخطوطات، باعتبارها تعبيرات عن الحياة التي تم تثبيتها بواسطة «الكتابة»، وأن على المفسر أن يقوم بحركة عكسية مضادة في مسارها لحركة تحويل هذه التعبيرات الحياتية الى موضوعات أو تثبيتها عن طريق الكتابة وذلك من خلال ارتباطاتها الفيزيقية أولاً وعلاقاتها التاريخية ثانياً»[69].

والواقع أن هذه «الموضعة» وذلك «التثبيت» لأوجه الحياة المختلفة بواسطة الكتابة يكونان شكلاً آخر من أشكال المعنى المحول أو المنقول، وذلك على نحو ما سنفصل فيه القول بعد حين. وبناء على ذلك ذهب ريكور الى أننا يجب علينا أن نشرع وفقاً «لنيتشه» في تأويل القيم على أساس أنها تمثل تعبيرات مختلفة لقوة وضعف ارادة القوة، يضاف الى ذلك أن الحياة نفسها وفقاً لنيتشه تعد بمثابة موضوع كبير للتأويل ومن ثم تصبح الفلسفة من هذه الزاوية بمثابة «علم التأويل». ولقد قام «فرويد» ـ كما يقول ريكور ـ في اطار ما أسماه «بخطاب الحلم» «باختبار سلسلة اجراءات بارزة المعالم حول طرق «ايضاح المعنى الخفي» الخاضع للتحريف أو التشويه[*]؛ فلقد تتبع فرويد فروع وتشعبات هذا التحريف في التعبيرات الثقافية للفن والأخلاق، والدين».

---

(69) Ibid p: 15.

(*) يرى ريكور أن تأويل الأحلام كتاب أساسي يدرج فرويد في مجال الهرمنوطيقا الحديثة لكن التأويل الفرويدي ينصب على نوع خاص من الخطاب هو «خطاب الحلم» غير أن «الحلم» ليس مفهوماً مغلقاً ولكنه مفتوح فهو لا يشكل ظاهرة هامشية للحياة النفسية ولا خيالاً من الخيالات الليلية بل يفتح على انتاجات النفسية الانسانية باعتبارها مشابهة للحلم داخل ظواهر الجنون والظواهر الثقافية. والواقع أن

ومن هذه الزاوية يمكننا القول بأن فرويد قد أنشأ تأويلاً للثقافة مشابهاً جداً لتأويل نيتشه، والواقع أنه ليس من الحمق أبداً أن نحاول البدء من الصفر أو بمعنى آخر: الانطلاق مما يمكن تسميته «بنقطة البداية السيمانطيقية» المتعلقة بكل تأويل ممكن سواء أكانت هذه البداية عامة أو خاصة أساسية أو شخصية، فهي ـ أي السيمانطيقا ـ تظهر العنصر المشترك بينها، ذلك العنصر الذي يوجد على سبيل المثال في كل جزء من أجزاء التأويل العلمي «للتحليل النفسي» وهو ذلك التأويل الذي يعد بمثابة فن مؤكد لبناء المعنى الذي يمكن حصره في اصطلاحين رئيسيين هما «ثنائية المعنى»، «Double-Sens» وتعدد المعنى «Multiple-Sens»؛ وهذه الثنائية وتلك التعددية تظهران في السيمانطيقا في كل حالة ومثال رغم اختلاف طريقة المعالجة، وهذا معناه أنها ـ أي السيمانطيقا ـ تهتم بتحليل طبقات المعنى والكشف عن نوعه (ثنائياً كان، أو متعدداً، ظاهراً، أو باطناً)[70].

ومن هنا تبدو السيمانطيقا في نظر ريكور، من حيث هي نوع من تحليل اللغة، ضيقة ومحصورة في نطاق محدود وهذا النطاق السيمانطيقي سبق لريكور أن حدده جيداً في كتابه «رمزية الشر»

= كتاب «تأويل الأحلام» لفرويد يؤسس سيمانطيقا خاصة بالرغبة وهي سيمانطيقا تدور حول خطالب الرغبة وهو خطاب رمزي مكثف فالحلم يندرج داخل مجال اللغة الرمزية التي ترتبط فيها المعاني بعضها ببعض بشكل مبهم.

انظر في ذلك بالتفصيل:

Ricœur (p): De l'interpretation essai sur freud p.p. 161: 177.

(70) Ibid p: 15: 16.

حين تحليله للغة «الاعتراف» (L'aveu) وذلك في القسم الأول من الكتاب حيث اطلق على هذه «المعاني المتعددة» للفظ الواحد اسم الرمزية. ومن هنا أعطى ريكور لكلمة «الرمز» معنى ضيقاً ومحدداً وذلك خلافاً لفلاسفة آخرين من أمثال «ارنست كاسيرر» الذي اطلق اسم «الرمزية» على كل ما يمكن إدراكه من حقائق ومعاني تتعلق بالعلامات التي تتصف بكونها دوال عليها، وكذلك اطلق اسم الرمزية على كل ما يتعلق بالأساطير والفنون وأنظمة المعرفة، لكن ريكور يعطي مع ذلك لكلمة «الرمز» معنى أوسع وأرحب من كل المعاني التي أعطاها كل المؤلفين الذين اتخذوا من البلاغة اللاتينية أو من تراث الأفلاطونية الجديدة نقطة انطلاق لهم، ويرجع ذلك الى أنهم قللوا من شأن الرمز الى الدرجة التي جعلت منه مجرد معادل موضوعي للشيء المرموز اليه. فقد حدد ريكور معنى الرمز من وجهة نظره فيما يلي: يتعلق «الرمز أولاً بكل بناء دال على الجانب المباشر، والحرفي، والأولي للمعنى مضافاً اليه الجوانب غير المباشرة منه أو بمعنى آخر يمكننا القول بأن الرمز يتعلق بكل بناء دال على معنى غير مباشر بواسطة معنى آخر قريب مباشر، ويتعلق الرمز ثانية بكل معنى مجازي، أو استعاري يمكن ادراكه من المعنى الأول وتشكل هذه الدائرة المتعلقة بالمعنى المزدوج ميدان الهرمنوطيقا الحق»[71]. ويعد مفهوم التأويل بدوره ذا معنى واضح ومتميز ـ كما يقول ريكور ـ ولهذا فإنه يقترح إعطاءه نفس المدى والاتساع اللذين اعطاهما لمعنى الرمز فيقول «يعد التأويل بمثابة فك لشفرات المعنى

---

(71) Ibid P: 16.

المخبوء وراء المعنى الظاهر، أو بمعنى آخر التأويل هو كشف لمستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي»[72].

وهكذا يصبح الرمز والتأويل بمثابة مفهومين متضايفين فحيث توجد معانٍ متعددة للرمز، فثمة «تأويل» لا بد منه لجعل هذه المعاني واضحة وجلية[*]. من هذا التحديد المزدوج للميدان

---

(72) Ibid: p: 16.

(*) نود أن نشير من جانبنا الى أن هناك اختلافاً جوهرياً بين الرمز (symbole) والألليغوري (Allegorie) (المعنى الرمزي أو الأمثولة) يمكن إيضاحه على النحو التالي: ـ يعد الرمز اكثر اتساعاً في مجالاته التي يوظف فيها من الالليغوري أو الأمثولة؛ فالأسطورة وهي التعبير الجمعي الأول صيغت من حشد من الرموز والرمز مرتبط كل الارتباط «بالأداء الطقوسي» كذلك فإنه أي الرمز يتداخل في كثير من أشكال التعبير وذلك عندما يتحرك فكر الانسان من المحسوس المدرك الى المعنوي المجرد من الجزئي الى الكلي.
أما الأمثولة أو الالليغوري فهي كما يتضح من اسمها مختصة «بالقص» أو بالأحرى بنمط محدد من القص يقوم على أساس تمثيل المعنى المجرد في شكل قصة خيالية مصنوعة ومعنى هذا أن القصة الخيالية بكل جزئياتها تصبح بمثابة المعادل الموضوعي للمعنى المجرد وبناء على ذلك يمكن القول بأن الأمثولة تحيل مباشرة الى المدلول أما الرمز فيظل محتفظاً بقيمته في حد ذاته حتى مع الوصول الى مغزاه حيث يظل محتفظاً بشيء من غموضه على الدوام؛ ولهذا فإن الرمز يعد ـ كما يقول تودوروف ـ بمثابة الفعل اللازم في حين أن الأمثولة تعد بمثابة «الفعل المتعدي» بمعنى أن الدلالة في الأمثولة لا تؤجل ولا بد من الوصول اليها مع نهاياتها لأنها هي الهدف الأخير منها، أما الرمز فهو يقدم نفسه أولاً ثم يدرك مغزاه في مرحلة تالية لإدراكه.

السيمانطيقي. (ما يتعلق بالرموز وما يتعلق بالتأويل) يمكن أن نخلص الى بعض النتائج المؤكدة في هذا المجال.

«فيما يتعلق برمزية التعبيرات فإنه يمكننا القول بأن مهمة التحليل اللغوي، تبدو مزدوجة هي الأخرى، فمن ناحية ينبغي القيام بتقديم حصر واحصاء لكل الأشكال والصور الرمزية، وهو حصر يجب أن يكون شاملاً ومكتملاً بقدر الامكان. والواقع أن هذه الطريقة الاستقرائية هي وحدها التي تعد مقبولة في هذا البحث. ومن ناحية أخرى، فهناك المسألة المتعلقة بدقة تحديد البنية المتصلة بنماذج وطرق التعبير الرمزي المتعددة غير أننا نود أن نشير هنا بوضوح الى أن ذلك يجب أن يتم دون كبير عناء بأي رد مبتسر الى الوحدة يقصد المعنى الواحد (univoque)[73].

والواقع أن هذه الرموز كما يقول ريكور «تجد تعبيرها عن نفسها في اللغة فلا توجد رمزية قبل كلام الانسان. ففي اللغة

= وإذا كان الوصول الى الدلالة هو الهدف الأول من الأمثولة فإن المستمع اليها أو القارىء لها يركز عليها بوصفها كلا دون مراجعة الجزئيات في حين أن المتأمل للرمز في أي شكل كان يروح ويغدو بفكره بين الرمز في حد ذاته من ناحية، ومغزاه من ناحية أخرى.

ـ انظر في ذلك بالتفصيل:

ـ ابراهيم (نبيلة) الرمز والأمثولة في التعبير الشعبي ـ مجلة ألف القاهرة: الجامعة الأميركية ـ العدد الثاني عشر سنة 1992 ص 137: 138.

(73) Ricœur (p): existence et hermeneutique dans le conflit des interpretation p. 14.

وحدها يتم التعبير عن الكون، والرغبة، والخيال، وهذا معناه أن الكلام ضروري دائماً لأجل التعبير عن العالم، وعن «ظهور المقدس في التاريخ» (Hiérophanie). وأيضاً لأجل فك مغاليق الأحلام بواسطة نقلها إلى مستوى اللغة من خلال الرواية»[74].

وتسمى عملية احصاء هذه النماذج من التعبير الرمزي في تمامها «بفن القياس (critériologie) وتنحصر مهمة «فن القياس» هذا في تحديد التكوين السيمانطيقي في علاقته بأشكاله مثل الاستعارة والمجاز والتشبيه»[75].

لكن ما هي وظيفة «التماثل» (l'analogie) المتعلقة بتحول المعنى؟ وهل هناك طرق أخرى من «التماثل» المتعلقة بعلاقة معنى بمعنى آخر؟

وكيف تستطيع آليات «الحلم» التي اكتشفها فرويد أن تتكامل داخل المعنى الرمزي؟ أو بمعنى آخر هل يمكن لتلك الآليات أن تتكامل في أشكال بلاغية متراكبة كالاستعارة والكناية؟ وهل يمكن لآليات «التحريف» المتضمنة فيما أطلق عليه فرويد اسم «خطاب الحلم» أو «عمل الحلم» أن تغطي نفس الحقل السيمانطيقي بوصفه «عمليات رمزية» يمكن البرهنة عليها في إطار فينومينولوجيا الدين؟

ويجيب ريكور على هذه الاسئلة بقوله: «الواقع أنه يمكننا القول بأن «فن القياس» أو «علم القياس» يعد غير منفصل عن دراسة عمليات التأويل.

---

(74) Ibid p: 17.

(75) Ibid p: 17.

فحقل التعبيرات الرمزية، وميدان العمليات التأويلية يحددان هنا بواسطة أحدهما الآخر وهذا هو السبب في أن المشكلات المتعلقة بالرموز تشكل موضوعاً للتأمل في إطار علم مناهج التأويل»[76].

ويرى ريكور أنه مما هو جدير حقاً بالملاحظة أن «التأويل» نفسه يعد مختلفاً جداً، بل وحتى معارضاً للمناهج ولفكرة المنهجية ذاتها، وأنا ألمح بهذه المقولة ـ هكذا يقول ريكور ـ إلى «فينومينولوجيا الدين» والى «التحليل النفسي» وليس في هذا ما يثير الدهشة في الواقع، فالتأويل يبدأ مع التحديد المتعدد، أو المركب للرموز (وأيضاً مع كل ما يتجاوز هذا التحديد، وذلك على نحو ما يذهب التحليل النفسي). لكن كل تأويل بواسطة التحديد يخفض هذا الغنى المتمثل في تعدد المعنى، ويترجم الرمز طبقاً لمرجعيته الخاصة. والواقع أن هذه هي مهمة «فن القياس» الذي يبين أن «قالب التأويل» متناسب مع «البنية النظرية» للنظام الهرمنوطيقي، وهكذا تفك «فينومينولوجيا الدين» شفرات الموضوع الديني من خلال الطقوس والأساطير وأفعال الايمان. لكن هذه الفينومينولوجيا تؤسس نفسها ـ في رأي ريكور ـ في إطار «إشكالية المقدس» التي تحدد بنيتها النظرية. أما «التحليل النفسي» فعلى العكس من ذلك، لأنه يرى بعداً واحداً فقط من الرمز هو ذلك البعد الذي ترى الرموز من خلاله بوصفها تعبيرات عن الرغبات المكبوتة، وبالتالي فإن هذا البعد وحده هو الذي ينظر الى هذه المعاني المتداخلة باعتبارها المؤلفة لعالم اللاشعور[77].

---

(76) Ibid p: 17.

(77) Ibid p: 18.

والواقع أن نظرية «التحليل النفسي» تحصر قواعد فك الشفرات فيما يمكن تسميته «بسيمانطيقا الرغبة». فالتحليل النفسي يستطيع أن يجد ما ينشده فقط فيما يمكن تسميته «بالمعنى المحدد» للامتثالات المتعلقة بالأحلام، والعصاب، والفن، والأخلاق، والدين. والحق أن التحليل النفسي يعد غير قادر على الكشف عن نوع آخر من التعبيرات الرمزية المتنكرة في ثوب الامتثالات والفعاليات المنتمية الى أكثر الرغبات ابتذالاً في الانسان، وتبين لنا هذه المقولة الأخيرة جيداً كيف أن مستوى العلامة السيمانطيقي يكشف عن مدى ثراء التأويل الفلسفي. ويرجع ذلك الى أن «المستوى السيمانطيقي» يبدأ من خلال فحص شامل للأشكال الرمزية ومن خلال تحليل واسع للبنيات الرمزية ذاتها. إنه أي المستوى السيمانطيقي ينبثق من خلال تحدي الأساليب التأويلية، والأنظمة النقدية لها.

وهي أساليب وأنظمة من طبيعتها أن تعود بمناهج التأويل على اختلاف ألوانها الى نظريات متوافقة البنية، وعلى هذا الأساس يعد «المستوى السيمانطيقي» نفسه ـ كما يقول ريكور ـ لإنجاز مهمته العليا التي ستكون في الواقع حكماً حقيقياً بين كل التأويلات التي تتسم بصفة الاطلاقية في الحكم وذلك بالكشف عن الطرق التي يتبعها كل تأويل في التعبير عن شكل النظرية التي ينتمي اليها. «فالتأويل الفلسفي» ـ على سبيل المثال ـ يبرر شرعية كل منهج في حدود النظرية الخاصة به، وعند هذه الحدود تكون الوظيفة النقدية للتأويل قد لامست بدورها حدود المستوى السيمانطيقي الخاص، ذلك المستوى الذي تظهر حسناته أمامنا بوضوح على النحو التالي:

أولاً: يجعل المنحى السيمانطيقي التأويل في اتصال دائم مع المناهج كما تمارس في حقل التطبيق ومن ثم لا يقوم بمخاطرة فصل مفهوم «الحقيقة» عن مفهوم «المنهج».

ثانياً: يؤكد المنحى السيمانطيقي عملية توطيد «التأويل» داخل نطاق «الفينومينولوجيا» كما تؤكد الفينومينولوجيا نفسها في إطار التأويل بواسطة «نظرية المعنى»؛ وذلك على نحو ما تطورت في كتاب هوسرل «بحوث منطقية» ومعلوم لدينا أن هوسرل لم يقبل اطلاقاً فكرة امكانية «تعدد المعنى» إذ استبعدها تماماً في «المبحث الأول» من كتابه آنف الذكر. والحقيقة أن هذا هو السبب في أن فينومينولوجيا بحوث منطقية ليست «فينومينولوجيا تأويلية». فإذا أردنا أن ننطلق من هوسرل ـ كما يقول ريكور ـ فإن ذلك سيكون في الواقع في اطار نظريته الخاصة «بالتعبيرات الدالة» حيث يبدأ الإنحراف عن «نظرية المعنى الواحد» وتبدأ نظريته في فينومينولوجيا العالم المعاش (lebenswelt)[78].

ثالثاً وأخيراً: يمكن القول بأنه عن طريق نقل المناقشة الى مستوى اللغة، فإن الشعور بالوقوف مع «فلسفات الحياة» و «التجربة الحية» على أرض واحدة يصبح مؤكداً، وبالطبع فإن «سيمانطيقا التعبيرات المتعددة» تقف ضد نظريات «الميتالغوية» التي تأمل في أن تعيد صنع «اللغة الوجودية طبقاً لنماذج مثالية». والتعارض هنا في الحقيقة قاطع بالنظر الى نظرية هوسرل المثالية في «أحادية المعنى» (univoque) وعلى الناحية الأخرى يدخل هذا المستوى السيمانطيقي المتعلق «بالمعاني المتعددة» (multivoque)

---

(78) Ibid p: 18: 1.

في حوار خصب مع المذاهب التي ارتفع شأنها منذ كتاب «فتجنشتاين» بحوث فلسفية ومنذ تحليل اللغة العادية في الأقطار الأنغلوسكسونية. إنه أي هذا المستوى السيمانطيقي يعيد ربط التأويل العام بالأعمال السابقة المتعلقة بالتأويلات الحديثة للكتاب المقدس التي يعد بولتمان ومدرسته (مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية) آباء روحيين لها. ويرى ريكور ـ في هذا الخصوص ـ أن هذا «التأويل العام» يعد بمثابة مساهمة كبيرة تصب في تلك النوعية من «فلسفة اللغة» التي نفتقر اليها اليوم. فبعد أن امتلكنا في عصرنا الراهن علوم المنطق الرمزي، والتأويل، والانثروبولوجيا، والتحليل النفسي، اصبحنا قادرين ـ ربما ولأول مرة ـ على تطويق المشكلة المتعلقة بضرورة تكامل «الخطاب الانساني». والواقع أن التقدم في هذه الأنظمة المتباينة وإن كان يبدو جلياً إلا أنه يعمل من زاوية أخرى على «تشويش» هذا الخطاب بسبب الطبيعة «الصراعية» التي تحكم علاقة هذه الأنظمة ببعضها البعض. والحق أن وحدة الكلام الانساني تعد ـ فيما يقول ريكور ـ مشكلة المشكلات اليوم[79].

هـ ـ التأويل والتأمل الفلسفي

يتعامل التحليل السابق، كما رأينا، مع البنية السيمانطيقية للتعبيرات ذات المعاني المزدوجة أو المتعددة. والواقع أن هذا يمثل ـ فيما يقول ريكور ـ «البوابة الضيقة التي يجب أن يمر منها

---

(79) Ibid p. 19.

«التأويل الفلسفي» إذا لم يرد أن يقطع نفسه عن هذه الأنظمة التي تنتمي بمناهجها الخاصة الى التأويل وتعود اليه مثل التأويل العملي المباشر، والتاريخ، والتحليل النفسي. لكن بنية التعبيرات المتعلقة بالمعاني المتعددة لا تعد كافية لجعلنا ننظر الى «التأويل» باعتباره «فلسفة». فالتحليل اللغوي الذي يتعامل مع هذه الدلالات ككل يعد منغلقاً على نفسه، وهذا سيجعله حتماً يتعامل مع اللغة باعتبارها شيئاً مطلقاً مما يؤدي بالضرورة الى انكار اللغة لقصد العلامة الأساسي الذي يشير دوماً الى اللغة كما تشير اللغة باستمرار اليه»[80]. ومن هنا ذهب ريكور الى أن اللغة باعتبارها وسيطاً دالاً فإنه يجب إحالتها الى الوجود، بالدرجة نفسها التي يحيل بها هايدغر هذا الوجود حيث ذهب الى وصف اللغة بأنها منزل الوجود أو الكينونة.

والواقع أن السبيل الوحيد ـ كما يقول ريكور متفقاً في ذلك أيضاً مع هايدغر ـ لتجاوز مستوى التحليل اللغوي الخالص إنما يتمثل فيما يمكن وصفه «بالرغبة في الوجود (le désir d'ontologie) أو بمعنى أدق في «انطولوجيا» الرغبة وهي انطولوجيا قمينة بأن تجعل كل تحليلاتنا غير قابعة في نطاق اللغة وفي نطاق تأمل حقيقتها»[81]. ومن هنا يتساءل ريكور: كيف يمكن «للسيمانطيقا» أن تتكامل مع «الأنطولوجيا» دون أن تصبح معرضة للانتقادات التي وجهناها آنفاً للتحليل اللغوي الخالص للآنية؟ ويجيب ريكور على ذلك بقوله: «بأنه عن طريق التأمل الذي يعد بمثابة الخطوة

(80) Ibid p: 20.

(81) Ibid p: 20.

«المتوسطة» والضرورية في الاتجاه نحو «الوجود» يمكن أن يحدث هذا التكامل بين «السيمانطيقا» و «الأنطولوجيا»، ويرجع ذلك الى أن التأمل وحده هو الكفيل بالربط بين عملية الفهم الخالص للعلامات وبين الفهم الذي يعتمد على تدخل فهم الذات وتوجيهها للعلامات اللغوية بحسب رؤيتها التأويلية، وهذا الفهم الأخير هو الذي يتيح للأنا فرصة تأمل نفسها عبر وسيط محدد هو «العلامة» أو «الرمز»، ومن خلال عملية «التأمل» هذه تسهل عملية انفتاح «الكوجيتو» على الوجود، واكتشافه، ووصفه، وربما الحكم عليه. وأعتقد ـ هكذا يقول ريكور ـ انه في اطار الاقتراح الخاص بربط اللغة الرمزية بالأنا المؤولة يمكن الوصول الى أعمق ما في التأويل من غنى وثراء»[82].

والواقع أن التأويل يستمد شرعيته ومبرر وجوده كما يذهب ريكور من واقع «الفكر التأملي» (Réflexion) ومن منطق «ثنائية المعنى» وهذا المنطق لا يعد في الحقيقة منطقاً صورياً وإنما هو «منطق متعال» يؤسس نفسه في نطاق الشروط الملائمة لرغبتنا في أن نكون وليس في نطاق الشروط التي تؤسس «موضوعية» العلوم الطبيعية. وفي اطار هذا المعنى الخاص بمنطق «ثنائية المعنى» يمكن وصف التأويل بأنه «تأويل متعال». ومن هنا ذهب ريكور الى أن «التأمل» وحده هو القادر على تبرير السيمانطيقا الخاصة بثنائية المعنى[83]. أما فيما يتعلق بهدف التأويل عنده فيتمثل في

(82) Ibid p: 20.

(83) Ibid p: 22.

غزو المسافة بين العصر الذي ينتمي اليه «النص» وبين «المؤول» نفسه.

ويتم ذلك في رأيه بأن يجعل «المؤول» نفسه معاصراً «للنص» بقدر الامكان حتى يمكنه أن يحدد معناه وأن يجعل ما هو غريب فيه مألوفاً لديه وللقارىء. وبذلك يتم نمو فهم المؤول الخاص لذاته من خلال فهمه للنص، وللعصر الذي كتب فيه.

وهكذا يمكننا القول بأن كل تأويل يعد بشكل جلي أو ضمني «فهماً ذاتياً» يتم عن طريق وسائل «فهم الآخرين». والحق أننا ـ كما يقول ريكور ـ لا نعرف أي شيء مقدماً أو بصورة مسبقة، وإنما بصورة بعدية لاحقة، وذلك على الرغم من أن «رغبتنا في فهم أنفسنا» هي التي تقودنا وتدفعنا الى تلك المعرفة. ولكن لماذا لا تكون «الذات» التي تقوم «بالتأويل» وتوجه مساره قادرة على أن تسترد نفسها فقط إلا بوصفها محصلة ونتيجة لعملية التأويل؟

والواقع أن ريكور يجيب على ذلك بقوله: «هناك تعليلان لذلك في الحقيقة: الأول يتعلق «بالكوجيتو» الديكارتي المشهور الذي يدرك نفسه مباشرة في خبرة الشك وهذا الادراك المباشر يعد بمثابة حقيقة تضع نفسها بدون برهان أو استنتاج، وتقدم نفسها بوصفها وجوداً وفكراً، وكينونة وفعلاً، وذلك في لمحة واحدة «فأنا أكون» من خلال «فعل التفكير» أو بمعنى أصح: إنني أوجد بقدر ما أفكر، وما الفكر إلا ايضاح وجلاء للوجود. لكن هذه الحقيقة يمكن أن تصبح عقيمة وغير مجدية وأشبه ما تكون بالخطوة الأولى التي لا تتبعها خطوات أخرى وذلك ما لم يسترد «الأنا أفكر» في مرآة موضوعاته «أعماله وأفعاله». فالواقع أن التأمل يصبح حدساً أعمى اذا لم يتم توسطه من خلال ما أسماه

«دلتاي» بالتعبيرات التي «تموضع الحياة» نفسها فيها أو أن شئنا القول بلغة «جان نابير»: «التأمل ليس شيئاً آخر غير حيازة وجودنا بواسطة وسائل النقد التي يجب تطبيقها على أعمالنا وأفعالنا الخارجية التي تعد بمثابة اشارات وعلامات دالة على ماهية وجودنا وحقيقته.

وهكذا على هذا النحو يصبح التأمل «نقداً» لكن ليس بالمعنى الكانطي الذي يهدف الى اقامة «شرعية العلم» و «تأسيس الواجب» وتسويغ كليهما وإنما بالمعنى الذي يستطيع به الكوجيتو أن يسترد نفسه ويكتشفها من خلال الانعطاف نحو فك شفرات الحياة ورموزها المختلفة. وهكذا أخيراً يصبح التأمل هو جهدنا المبذول من أجل أن نوجد ورغبتنا الحثيثة في أن نكون وذلك عن طريق الوسائل الكاشفة عن الأعمال التي تشهد وتدل على هذا المجهود وتلك الرغبة»[84]. أما التعليل الثاني الذي يمكن إضافته الى التعليل الأول فيتمثل في أنه «ليس «الكوجيتو» وحده هو القادر على استرداد ذاته من خلال «تعبيرات الحياة» التي يموضع نفسه فيها، ولكن أيضاً «التأويل الشعوري المحكم» لأنه تأويل يتعارض بشكل أساسي مع «سوء الفهم» المتعلق بالشعور الزائف الذي يتناوله التحليل النفسي. لقد علمنا شلايرماخر أن التأويل يوجد حيث يكون هناك سوء فهم أول، ومن هنا نستطيع القول بأن التأمل يجب أن يكون «مزدوجاً»، ويرجع ذلك الى أن الوجود يتضح فقط من خلال «شفرات الحياة» المختلفة ويرجع أيضاً الى أن الشعور في بدايته يكون شعوراً زائفاً، وذلك على نحو ما هو

---

(84) Ibid p: 21.

موجود في التحليل النفسي ومن ثم يصبح من الضروري دائماً العمل على تأصيله والنهوض به بواسطة وسائل النقد التصحيحية التي تنتقل به من مرحلة «سوء الفهم» الى مرحلة «الفهم»»(85).

في ختام هذه الفقرة التي أردنا من ورائها التعرف إلى اتجاه ريكور في التأويل وذلك ضمن إطار «التأمل الفلسفي» نود أن نعرض الكيفية التي حاول ريكور بموجبها داخل هذا الاطار أن ينتقل من «إشكالية الوجود» الى اشكاليتي «التأويل» و «التأمل». يقول ريكور: «الواقع أن انطولوجيا الفهم التي أسسها هايدغر، وأقامها مباشرة بواسطة «قلب مفاجىء» للمشكلة تمت بموجبه الاستعاضة عن نموذج المعرفة «بنموذج الوجود» ذلك الوجود الذي اصبح كما يراه هايدغر بمثابة «أفق» نرنو اليه وهدف نسعى نحوه أكثر من كونه مجرد حقيقة معطاة. ومعنى ذلك أن هذه الأنطولوجيا الهايدغرية تقع خارج قبضة أيدينا؛ إنها توجد فقط ـ كما يقول ريكور ـ داخل حركة «التأويل» التي نعي من خلالها الوجود «المؤول»، ومن هنا يمكن القول بأن «انطولوجيا الفهم» متضمنة بشكل أو بآخر في منهج التأويل وهكذا ـ على هذا النحو ـ يشكل «الوجود» و «منهج تأويله» «دائرة هرمنوطيقية» علمنا هايدغر نفسه طريقة رسم حدودها»(86).

والواقع أن «الأنطولوجيا» المقترحة هنا لا تنفصل بأي حال عن «التأويل» فهما يقعان معاً في دائرة واحدة (أقصد «التأويل» والوجود المؤول) مما يجعلنا نذهب الى القول بأنه لا توجد

---

(85) Ibid p: 22.

(86) Ibid p: 23.

انطولوجيا منتصرة هكذا على طول الخط، إنها ليست حتى علما لأنها غير قادرة على تجنب مخاطر التأويل حيث أنها لا تستطيع أن تهرب كلية من الصراع الداخلي بين التأويلات المختلفة، ومع ذلك فإنه على الرغم من عدم ثباتها واستقرارها فإن هذه الأنطولوجيا المقاتلة مؤهلة لإثبات أن التأويلات المتصارعة ليست مجرد ألعاب لغوية، وذلك على النحو الذي ستكون عليه الحالة لو استمرت دعاوى هذه التأويلات الأكثر اطلاقاً يعارض بعضها بعضاً في مستوى واحد من اللغة. أما بالنسبة «لفلسفة اللغة» فإن كل التأويلات تعد ـ كما يرى ريكور ـ صحيحة شرعية، وذلك في حدود النظرية التي تؤسس قواعد القراءة المعطاة، لكن هذه التأويلات المتساوية الصحة تظل مجرد «ألعاب لغوية» حتى يتم الايضاح والتصريح بأن كل «تأويل» إنما يندمج في وظيفة وجودية خاصة.

وهكذا يمتلك «التحليل النفسي» على سبيل المثال أساسه في «حفريات الموضوع» الذي يتناوله وتمتلك «فينومينولوجيا الروح» (العقل) أساسها في «الغائية» كما تمتلك «فينومينولوجيا الدين» أساسها في «الأخرويات». فإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن ضم هذه «المسائل الوجودية» في نسق واحد كما حاول هايدغر أن يفعل في القسم الثاني من كتابه الوجود والزمان؟

والواقع أن ريكور رأى أن الاجابة على هذا السؤال تعد من الصعوبة بمكان لكنه انتهى على أية حال الى أننا نجد في جدل المبدأ والغاية، والبداية والنهاية، والدنيا والآخرة، تراكيب أنطولوجية واضحة ويمكن تبيانها بشكل جلي من خلال جدل التأويلات نفسه. وبهذا يصبح التأويل ـ من وجهة نظره ـ أمراً لا

يعلى عليه لأنه يستطيع أن يبين لنا أن هذه «النماذج» المختلفة للوجود إنما تنتمي إلى إشكالية «الرمز» أو «العلاقة» وأنه من خلال هذه الرموز الغنية يمكن تأكيد وحدة هذه التأويلات المتعددة، ويرجع ذلك الى أن هذه الرموز تحمل وحدها كل الموجهات التراجعية منها والتقدمية، والتي تفصلها التأويلات المختلفة عن بعضها البعض. والواقع أن الرموز الحقيقة ـ فيما يقول ريكور ـ تسع كل التأويلات التي تتجه مباشرة نحو «توليد» معانٍ جديدة، وتتجه أيضاً وبشكل مباشر نحو بعث «للفانتازيات المهجورة» ـ في الحقيقة ـ واضح منذ البداية على أن الوجود مرتبط ارتباطاً وثيقاً «بالفلسفة التأويلية» وأنه من هذه الناحية سيظل «وجوداً مؤولاً»، أو بمعنى أصح «قابلاً للتأويل» في كل لحظة وآن.

ومن هذا المنطلق فإنه يمكننا القول بأن مهمة «فلسفة التأويل» ستظل منحصرة في اكتشاف «النماذج الكثيرة» المعتمدة على «الذات» (أي المعتمدة على الرغبة الموحية بالحفر وراء الموضوع، أو المعتمدة على الروح الموحية بالغائية، أو المعتمدة أخيراً على المقدس الموحي بالآخرة)، والحق أنه من خلال تطوير هذه «الاركيولوجيا» وتلك «الغائية» بالاضافة الى ما يتعلق «بشؤون الآخرة» يمكن للتأمل ـ في إطار ذلك كله ـ أن يتجاوز نفسه باستمرار[87].

وهكذا على هذا النحو تعد «الأنطولوجيا» في نظر ريكور بمثابة «أرض الميعاد» بالنسبة للفلسفة التي تتخذ من تأمل اللغة نقطة انطلاق لها. ولكن مثلما حدث للنبي «موسى» من قبل فإن

---

(87) Ibid p: 23: 28.

موضوع الكلام والتأمل يمكنه أن يوحي بهذه الأرض قبل الموت، وقبل الامتلاك الحقيقي لها.

و ـ التأويل والسرد الزمني

يعد السرد (le récit) ـ من وجهة نظر ريكور ـ بمثابة فعل من أفعال الوعي الارادي شأنه في ذلك شأن «القول المنطوق» (la parole) أو «النص المكتوب». و «السرد» في فلسفة ريكور على نوعين: الأول يتعلق «بفن القص» وذلك على نحو ما هو موجود في الأعمال الأدبية، والثاني يتعلق بطريقة رواية الأحداث التاريخية، وكلا النوعين «الأدبي» و «التاريخي» يشتركان في صفة واحدة دالة هي صفة الزمانية (temporalité) أو التزمن (le Temps) وهي صفة تعد داخلة عند ريكور في نسيج كل من الأدب والتاريخ دخولاً طبيعياً وجوهرياً، دخولاً لا نستطيع معه بأي حال أن نفصله عن أي منهما.

والواقع أن إدراك ريكور لأهمية «الزمن» في تكوين «المعنى الرمزي» الذي تحتوي عليه الفنون الأدبية المختلفة، والذي يتم الكشف عنه بواسطة «فعل التأويل» قد أدى به الى تخصيص الأجزاء الثلاثة من كتابه الزمان والسرد[88]، ومن قبلها كتابه «الاستعارة الحية»[89] لمناقشة علاقة الزمن الروائي الخاص

---

(88) انظر ثبت المصادر.

(89) انظر ثبت المصادر.

ـ انظر في تفصيل العلاقة بين نوعي الزمان عند ريكور:

بالحكايات والأساطير والأعمال الأدبية بأنواعها العديدة بالزمان، بنوعية الكوزمولوجي العام والنفسي الخاص (المعاش) للكاتب أو الراوي[90]، بالاضافة الى ما تفرع عن تلك العلاقة من مشكلات تتعلق بالخيال، والفن، وقضايا المجاز بأجناسه المنسربة في طرز البلاغة وألوان الأدب المختلفة مثل الاسطورة والملحمة والرواية والمسرحية[91]. وهي ألوان تعبر في رأي ريكور عن مدى عمق وتنوع الخبرة الانسانية. ولعل هذا هو السبب الذي جعله يرى أن هناك ضرورة ملحة لدراسة العلاقة المتبادلة بين «السرد» و «الزمان المعاش»[92].

لكننا نود ـ بادىء ذي بدء ـ أن نشير الى أنه اذا كان ريكور قد تناول في كتبه آنفة الذكر موضوع «الشاعرية» (la Poétique) فإن الشاعرية في هذه الكتب ليست هي نفس الشاعرية التي انتهت اليها الإرادة في الجزء الأول من كتابه المتعدد الأجزاء فلسفة الإرادة؛ فالشاعرية في هذا الكتاب الأخير شاعرية نصل اليها في النهاية، وذلك بعد ارتفاع الارادة من «العيني» (concrete) واتجاهها صوب «التعالي» الذي يمكننا من تلقي إيحاءات الوجود وإلهاماته المختلفة؛ أما الشاعرية في الزمان والسرد فنصل اليها ابتداء ولا تتعلق «بالارادة» سواء وجودها العيني أو «الشاعري»

---

(90) Ricœur (p): la function et les variations imaginatives sur le temps dans temps et recit tome (le temps raconte) Paris, seuil 1985 p.p. 186: 198.

ـ انظر في تحليل ريكور لموضوع فينومينولوجيا الأدب:

(91) Id: Monte du texte et monde du lecteur p.p. 252: 263.

(92) Ricœur (p): de l'interpretation dans du texte a l'action p: 12.

وإنما تتعلق بعالم البلاغة والمجاز، وهو عالم تنحصر مهمته في نظر ريكور في تدمير احساسنا بالواقع[93]، وذلك بعون من الخيال الذي يمكننا من خلق عوالم عديدة ممكنة ولامتناهية. ولعل هذا هو السبب الحقيقي في أن ريكور لم يتمكن من انجاز مشروعه الخاص بشاعرية الارادة على نفس النحو الذي وعد به في كتابه «فلسفة الارادة»، وكل ما استطاع أن يفعله ويقدمه في هذا الصدد هو مشروع آخر يتعلق بشاعرية البلاغة والمجاز بالاضافة الى شاعرية الأشكال والصور الأدبية المختلفة.

والواقع أنه يمكننا القول بأنه لن يكون باستطاعتنا الحديث عن الكيفية التي يتصل بها «السرد بالزمان» إلا اذا وضعناه (أي السرد) في اطار الخبرة الزمنية المعاشة فهذه الخبرة وحدها هي الكفيلة بالكشف عن مدى غزارته وسعته وذلك فيما يتعلق بنوعية اللذين أسلفنا الحديث عنهما وأعني بهما «فن القص» الخاص بالرواية الأدبية أو القصة الخيالية، وفن رواية الأحداث التاريخية[94].

وبناء على ذلك اختار ريكور مفهوم الزمن عند القديس أوغسطين ليكون مدخلاً للحديث عن السرد بنوعية الآنفين وذلك على أساس أن أوغسطين قد عبّر في القسم الرابع من كتابه «الإعترافات» عن هذا المفهوم الحي للزمن حيث افتتح تحليلاته لهذا المفهوم بسؤاله المشهور: ما حقيقة الزمن؟ (qu'est-ce-en effet que le Temps) وهو سؤال صاغه أوغسطين في اطار تحليلاته

(93) Ricœur (p): creativity in language p: 11.

(94) Ricœur (p): la mise en intrigue dans *temps et recit* tome 1: Paris seuil 1983 p: 56.

الخاصة بعلاقة السرمدية (L'éternité) «بالزمن»[95] (le Temps) وهي علاقة تشير في جوهرها كما يقول ريكور الى الطابع الانطولوجي للزمن الانساني[96]، أي الزمن بوصفه تجربة إنسانية معاشة. ويرجع ذلك الى أن هذه «السرمدية» تمثل بالنسبة للزمن «الماوراء» الذي يقف خلفها ويتناقض معها في الوقت نفسه، يقف خلفها لأن الزمان يتشابه مع السرمدية في قدرته الخاصة على التعبير مثلها عن معنى «الديمومة» ويتناقض معها لأن السرمدية تعبر عن «اللانهائية» و «الزمن» يعبر عن «التناهي»[*].

والواقع أنه يمكننا القول بأنه لا توجد لدى القديس أوغسطين فينومينولوجيا خالصة للزمن، وإنما تتضح نظريته فيه من خلال مناقشته المستفيضة مع النزعة الارتيابية (Scepticisme) في الفلسفة[97]. تلك النزعة التي أنكر ممثلوها «حقيقة الزمان» سواء الماضي منه أو الحاضر أو المستقبل، ومن هنا ذهب ريكور إلى أنه من الصعوبة بمكان فصل نواة الفينومينولوجيا عند أوغسطين عن روح الجدل ولغة المناقشة لديه[98]. وفي هذا الخصوص رأى أن خلاصة ما انتهى اليه أوغسطين في ردوده على مذهب الشكاك

---

(95) Id: les apories de l'experience du temps p: 19.

(96) Ibid p: 20.

(*) نجد لزاماً علينا أن نشير من جانبنا إلى أن مفهوم السرمدية ـ طبقاً للتصور المسيحي ـ قد دخل في نطاق الزمانية وذلك من خلال واقعة تجسد السيد المسيح في لحظة معينة من الزمان.

(97) Ibid p: 21.

(98) Ibid p: 21.

قد تمثلت في أنه اذا كان الشكاك يذهبون الى أن الزمان بأقسامه الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل هو مجرد لغة مقولة وأن تداولها فقط هو الذي يجعلنا نتوهم أنه موجود، فإن هذا يعد من وجهة نظر أوغسطين غير صحيح لأن حقيقة وجود الزمان مبرهن عليها من خلال الشعور به وبمجرى تياره الباطني[99]، ذلك التيار الذي يجعلنا نشعر من خلال التعبيرات اللغوية بمدى المفارقة فيه وذلك حين نقول: لقد مر الوقت سريعاً أو لقد مر الوقت بطيئاً (أو كما يقول ريكور بالضبط هذا الزمان قصير، وهذا الزمان طويل)[100].

ومن هذه الزاوية التي ترى أن الزمان شعور باطني ذهب ريكور الى أن دراسة الصلة بين «الذاكرة» (Memoire) و «الانتباه» (Attention) و «التوقع» (Attente) تعد دليلاً على معنى الخبرة الذاتية المعاشة للزمن، وذلك على أساس أن الذاكرة لديه تتعلق بالشعور بالماضي وأن «الانتباه» يعبر عن الاحساس بالحاضر أما «التوقع» فيشير إلى حدس المستقبل[101]. وأن هذا كله إنما يتم التعبير عنه بواسطة «اللغة» التي تعد بمثابة قصد دال، وبلاغ موجه الى الآخر. وبناء على هذه النقطة الأخيرة دلف ريكور الى الحديث عن النوع الأول من السرد الذي يتعلق بفن «القص الأدبي» فرأى أن هذا النطاق من الفن إنما يدور في اطار المفهوم الذي وضعه أرسطو للعمل الأدبي والذي يتمثل لديه في أنه نوع

(99) Ibid p: 22:23.

(100) Ibid p: 23.

(101) Ibid p: 25.

من المحاكاة للأفعال الانسانية وبدونها (أي المحاكاة) لا يمكننا فهم تلك الأفعال[102]. وهذه المحاكاة بدورها في علاقة متشابكة ومحكمة مع «الأسطورة» وهي علاقة تكاد أن تبلغ عند أرسطو ـ فيما يقول ريكور ـ درجة «الحبكة»[103].

والواقع أنه إذا كانت «المحاكاة» عند أفلاطون تعني أن الأشياء تحاكي ما يناظرها في عالم المثل وأن الأعمال الفنية تعد محاكاة لعالم الأشياء (أي أنها محاكاة من الدرجة الثانية) فإن «المحاكاة» عند أرسطو تعني القيام بأعمال مشابهة لأحداث وأفعال إما وقعت بالفعل أو تم تخيلها كما في «الأسطورة». وهذه الأعمال تتم ـ في رأي ريكور ـ عبر توسط لغة «علم العروض» (Metrique) تلك اللغة التي نراها واضحة في الإيقاعات المصاحبة لفنون التراجيديا المختلفة[104]. مثل الغناء والعروض المسرحية بألوانها المتعددة[105]. ومن هنا ذهب ريكور الى القول بأنه اذا كانت محاكاة الفعل تتعلق بوجه خاص بأعمال التراجيديا، فإنها تتعلق كذلك بأعمال الكوميديا، والقصص الملحمي[*]، وهذه كلها

---

(102) Id: la Mise en intreigue p.p. 58: 60.

(103) Ibid p: 56.

(104) Ibid p: 58.

(105) Ibid p: 58.

(*) يقول ريكور نقلاً عن أرسطو تستوجب كل تراجيديا ستة أقسام أو أجزاء هي: 1 ـ الحبكة 2 ـ الشخصيات 3 ـ التعبير 4 ـ الفكرة المحورية 5 ـ العرض 6 ـ الغناء.
انظر: Ibid p: 59.

أشكال فنية تتسم في جوهرها بالدينامية التي يشير إليها فعل التأليف أو التركيب المعماري للعمل الفني. ومن هذه الزاوية يتشابه مفهوم «المحاكاة» مع مفهوم «الشاعرية» الذي يتسم هو الآخر بطابع الدينامية والجمال[106].

والواقع أنه يمكننا القول بأن «الوظيفة الاستعارية» وبالتالي «الشاعرية» إنما تتمثل في قدرتها على التجاوز المستمر؛ إنها تسرب كما قلنا في نظم الكلام، وفي طرز البلاغة وأشكال الخطاب المختلفة التي تعمق الحياة. وقد اتفق ريكور ـ كما سبق أن أشرنا ـ أيضاً مع أرسطو في النظر الى الكلمة بوصفها الوحدة الأساسية للاشارة ووضعها في الاطار الذي تتقاطع فيه البلاغة والشعر[107]. فتقود البلاغة ـ في رأيه ـ إلى نظريات الاستدلال، والالقاء، ونظم الخطاب، والاقناع، ويؤدي الشعر الى تطهير العواطف بانتاج عاطفتي الخوف والشفقة. وفي هذا السياق رأى ريكور أن الأسطورة بوصفها طرفاً متداخلاً مع مفهوم المحاكاة إنما تعد بمثابة مجموعة من الأحداث أو الأفعال المرتبة وفقاً لنظام معين من شأنه أن يدمغ بطابعه كل المفاهيم المتعلقة بالشاعرية[108]. واذا كانت الاسطورة عمل يتم بناؤه من خلال القدرة على ترتيب الأفعال المكونة لها، فإنها من هذه الناحية تعد ـ كما سبق أن ذكرنا ـ مشتركة مع المحاكاة ومتشابكة معها الى درجة الحبكة[109].

(106) Ibid p: 58.

(107) Ibid p: 77:81.

(108) Ibid p: 57.

(109) Ibid p: 60.

أما فيما يتعلق بالنوع الثاني من أنواع السرد وأعني به «السرد التاريخي» فقد ذهب ريكور إلى أن التاريخ عبارة عن سرد لتسلسل الأفعال الانسانية كما جرت في الزمان الماضي وذلك من أجل الكشف عن دلالاتها بالنسبة الى الحاضر المعاش، وعن طريق هذا الكشف يمكن الاستفادة من مغزى تلك الدلالات في المستقبل الآتي[110].

والواقع أن قضية ريكور الرئيسية في هذا الصدد إنما تتمثل في ضرورة الربط بين التاريخ والقدرة على سرده حتى لا يفقد خصوصيته وسط العلوم الانسانية[111]. ومن هنا رأى أن هناك علاقة وثيقة بين «المعاش» و «المروي»[112]. ويرجع ذلك الى أن هذه العلاقة هي نفسها العلاقة يبن التاريخ والقدرة على سرده. «فالحياة معاشة» والتاريخ مروي وبالتالي فإنه يجب علينا من وجهة نظره أن نطعّم «الشرح التاريخي» بالفهم الروائي وذلك من أجل مزيد من الوضوح، اذ من المعلوم أنه عندما تكون أحداث التاريخ واضحة فأنه يمكن روايتها بشكل أفضل[113]. ومن هذه الزاوية ذهب ريكور في مجال المقارنة بين كتابة التاريخ والقدرة على سرده وبين عملية السرد الأدبي الى أن حل العقدة (La Noeud) في الرواية أو الحكاية توازي في الكتابة التاريخية عملية الايضاح

---

(110) Ricœur (p): vers une hermeneutique de la conscience historique dans temps et recit:. tome 3 (le temps raconte) p.p. 301: 313.

(111) Ricœur (p): de l'interpretation dans du texte a l'action p.p. 14.

(112) Ibid p: 15.

(113) Ibid p: 15.

المعرفي[114]، وأن التاريخ والسرد (باعتباره أحد الأجناس الأدبية) يشتركان معاً في إطار واحد يتمثل في عمق زمانية الخبرة الانسانية[115]. ومن هنا كان اهتمام ريكور في الحقيقة بدلتاي الذي فصل بين علوم الروح، أو العلوم الانسانية، وبين علوم الطبيعة التجريبية فصلاً منهجياً وموضوعياً، وجعل لتلك العلوم الانسانية خصوصيتها وتميزها على علوم الطبيعة. وكان من أهم ما تميز به دلتاي في هذا الصدد هو اهتمامه بعالم الحياة المعاش باعتباره ميدان التاريخ الحقيقي، ولهذا السبب رأى ريكور أن التأويل قد وضع منذ دلتاي في بعد التاريخ والعلوم الانسانية بوجه عام[116].

والواقع أنه إذا كان ريكور قد عقد مقارنة بين التاريخ والسرد فقد وجدناه من ناحية أخرى يعقد مقارنة هامة بين التاريخ والأسطورة أو القصة الخيالية (باعتبارهما أحد أشكال السرد الأدبي). وقد ذهب في مجال هذه المقارنة إلى أن التاريخ يشير الى أشياء حقيقية وقعت في الماضي وذلك على العكس من الأسطورة التي تتناول أشياء وأفعال غير واقعية، ومع ذلك فإن الاسطورة أو القصة الخيالية تمثل بالنسبة للتاريخ أهمية كبرى ويرجع ذلك الى أن الاسطورة تغطي النقص الذي يعتري التاريخ بوصفه علماً، وذلك عندما يتعلق الأمر بوصف حدث من الأحداث الواقعية الخاصة بهذا التاريخ. فالأسطورة تمثل ـ كما

(114) Ibid p: 14.

(115) Ibid p: 17.

(116) Ibid p: 27.

يقول ريكور ـ أحد الأجناس الأدبية شأنها في ذلك شأن الاستعارة التي تساعد مع الخيال النشط على اعادة بناء الماضي (أي التاريخ)، خاصة حين يتعلق الأمر بربط الوقائع والأحداث بعضها البعض[117].

والحق أنه يمكننا القول ـ في نهاية هذه الفقرة ـ بأنه اذا كان ريكور قد رأى أن التأويل قد وضع منذ دلتاي في بعد التاريخ والعلوم الانسانية فإن الموجود البشري قد صار بموجب ذلك كائناً تاريخانياً، وأصبحت مهمة التأويل بموجب ذلك أيضاً منصبة على دراسة العلاقة بين «المعنى» و «الذات» وذلك من خلال «الفهم الأنطولوجي» لهما؛ ولا يوجد فهم على ذلك النحو ـ كما يقول ريكور ـ ألا في اطار توسط الرموز والنصوص بين الوعي والعالم[118].

---

(117) Ibid p: 17: 19.

(118) Ibid p: 28: 29.

ثبت بأهم المصادر والمراجع الافرنجية والعربية

أولاً: المصادر

أ ـ الكتب الفرنسية

- Ricoeur (Paul):

1 - Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence; Paris; Le Seuil; 1947.

2 - Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris; Editions du Temps Présent; 1948.

3 - Philosophie de la Volonté (Le Volontaire et l'involontaire); Paris; Aubier; 1950.

4 - Histoire et Vérité; Paris; Le Seuil; 1955.

5 - Personne et Amour; Paris; Le Seuil; 1956.

6 - Finitude et Culpabilité: L'Homme Faillible; Paris; Aubier; 1960.

La Symbolique du Mal; Paris; Aubier, 1960.

7 - De l'interprétation; Essai Sur Freud; Paris; Le Seuil; 1965.

8 - Le conflit des interprétations, Essai d'Herméneutique; Paris, Le Seuil; 1969.

9 - La Metaphor Vive; Paris, Le Seuil; 1975.

10 - Temps et Récit; 3 Vol. Paris; Le Seuil; I-1983; II-1984; III-1985.

11 - Du Texte à l'Action; Paris; Le Seuil; 1986.

12 - A l'Ecole de la Phénoménologie; Paris; Vrin; 1987.

ب ـ ترجمات الى الفرنسية

Ricoeur (P.):

1 - Idees directrices pour une Phénoménologie; (Par Hussrel); Paris; Gallimard; 1950.

جـ ـ الكتب الانكليزية

Ricoeur (P.):

1 - The Religious Significance of Atehism; with Alasdair Macintyre; U.S.A; New York; Columbia University Press; 1969.

2 - Political and Social Essays; collected and edited by Stewart (D.); Athens: Ohio University Press; 1974.

3 - Biblical Hermeneutics; Semeia 4; Edited by Dominic crossan; Missoula; Montana; Scholars Press; 1975.

4 - Interpretations theory; Discourse and the Surplus of Meaning; Fort worth; The Texas Christian University Press, 1976.

د ـ المقالات الفرنسية

Ricoeur (P.):

1 - L'Unité de Volontaire et l'involontaire comme une idée limitée; Paris; Bulletin de la Société Française de Philosophie; (45); 1951.

2 - Symbolique et Temporalité Dans «Herméneutique et tradition»; Paris; Vrin; 1963.

3 - Cahiers internationaux de Symbolisme, Nombreux articles de Ricœur, dans Esprit, Juillet, 1963, Mai, 1967.

4 - Interprétation du Mythe de la Peine; dans «le Mythe de la Peine»; Paris; Aubier, 1967.

5 - Exégèse Herméneutique; Paris; Le Seuil; 1971.

6 - Les cultures et le temps; Paris; le Press de l'Unesco; 1975.

7 - Expliquer et comprendre; Revue Philosophique de louvain; No. 75; 1977.

هـ ـ المقالات الانكليزية

Ricœur (P.):

1 - Phenomenology; Ontology and Metaphysics; Review of Metaphysics; U.S.A., 1968.; Vol.; XII; No; 1.

2 - Notes on the history of Philosophy; and Sociology of Knowledge; U.S.A.; Boston; 1970.

3 - From Existentialism to Philosophy of language; U.S.A.; Criterion No. 10; Spring; 1971.

4 - Creativity in language; U.S.A.; Philosophy today; No. (17); 1973.

5 - The Critique of Religion; U.S.A.; union seminary quarterly; Review; No. 28; 1973.

6 - The language of faith; U.S.A.; union seminary; quarterly; Review; No. 28; 1973.

7 - Listening to the Parables of Jesus; U.S.A.; Criterion; No. 13; 1974.

8 - Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics; U.S.A.; New literary history; No. 6; 1974.

9 - The question of Proof in Freud's Psychoanalytic writings; Journal of the American Psychoanalytic Association; No. 4; 1977.

10 - Hermeneutics and the human Sciences; Cambridge University Press; 1981.

و ـ مقالات مترجمة إلى الإنكليزية

Ricœur (P.):

1 - The Antinomy of human reality and The Problem of Philosophical Anthorpology; Trans. by Danhiel O'Connar, II Pensicro 5; 1960.

2 - Rule of Metaphor, Trans. by Czemy (R) Toronto; The University of Toronto Press; 1977.

ز ـ مقالات مترجمة إلى العربية

ريكور (بول):

1 ـ «النص والتأويل»: ترجمة منصف عبد الحق؛ مجلة العرب والفكر العالمي؛ بيروت: مركز الإنماء القومي؛ العدد (3)؛ سنة 1988.

2 ـ «إشكالية ثنائية المعنى»، ترجمة: فريال جبوري غزول؛ مجلة ألف، القاهرة: الجامعة الأميركية، العدد (8)، سنة 1988.

3 ـ «الخيال الإجتماعي ومسألة الأيديولوجيا واليوتوبيا»، ترجمة منصف عبد الحق؛ المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس: العدد (7)؛ سنة 1988.

4 ـ «من الإستقلال الأخلاقي إلى وهم العقد الإجتماعي»، ترجمة فؤاد شاهين؛ مجلة الفكر العربي المعاصر؛ بيروت: العدد (73)؛ سنة 1992.

ثانياً: الدراسات

أ ـ دراسات بالفرنسية

CF. Les études critiques dans critique; Décembre, 1965; Michel Tort dans *les Temps Modernes;* 1969; (Février-Mars); de Blanchet dans les Recherches et Dialogues; Philosophiques et, Economiques; Juillet, 1966; (cahiers de institut de Science Economique Appliquée); 35; boulevard des capu-

cines; Paris; et de Jacques Pohier dans *Esprit* (Mars et Avril; 1966). et *Esprit;* No. «140-141»; (Paul Ricœur); Paris; 1988.

ب ـ دراسات بالانكليزية

1 - Bourgeois (p.); Extension of Ricœur's Hermeneutics; The Hague: Martinus Nijhoff; 1973.

2 - Reagan (ch. E.); Ricœur's «Diagnostic» Relation; U.S,.A.; New York; Fordham University; Vol. VIII; No. 4; 1968.

3 - Rasmussen; Mythic-Symbolic language And Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of Paul Ricœur; The Hague: Martinus Nijhoff; 1971.

4 - Reagan (ch.) Studies in the Philosophy of Paul Ricœur; Athens; Ohio University Press; 1978.

5 - Stuart (c.h.); Philosophical objectivity and Existential involvement in the Methodology of Paul Ricœur; U.S.A.; New York; Fordham University; Vol. IX; No. I; 1969.

6 - Stewart (J.D.); Paul Ricœur's Phenomenology of Evil; international Philosophical quarterly; U.S.A.; New York; Fordham University; Vol. I; No. 4; 1969.

جـ ـ دراسات مترجمة الى العربية

1 ـ كيرزويل (إديث)؛ «بول ريكور»، ضمن كتاب «عصر البنيوية» «لنفس المؤلفة»؛ ترجمة د. جابر عصفور،

المغرب: أيار/مايو سنة 1986، من ص 96 إلى ص 117.

2 ـ لاكروا (جان)؛ «ريكور فيلسوف المعنى» ضمن كتاب «نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية العاصرة» «النفس المؤلف»، ترجمة د. يحيى هويدي، د. أنور عبد العزيز، القاهرة: دار المعرفة، سنة 1975، من ص 45 إلى ص 51.

ثالثاً المراجع العامة

أ ـ المراجع الفرنسية

1 - Berger (G.); Le Cogito dans la Philosophie de Husserl; Paris; Aubier 1941.
2 - Brunschwieg (L.); Le Progrès de la conscience; Paris; Alcan; 192.
3 - Dwelshawers (G.); L'exercice de la Volonté; Paris; Payot; 1936.
4 - Eliade (M.); Aspects du Mythe; Paris; Gallimard; 1963.
5 - Eliade (M.); Mythe de l'eternel Retour; Paris; Gallimard; 1969.
6 - Eliade (M.); Nostalgie des origines; Paris; Gallimard; 1971.
7 - Eliade (M.); Images et Symboles; Paris; Gallimard; 1979.
8 - Gadamer (H.G.); Verité et Methode; Paris; Le Seuil; 1977.
9 - Foulquie (P.); La Volonté; Paris; P.U.F.; 1949.

10 - Hanafi (H.); Les Méthodes d'exégès; Essai Sur la Science des Fondements de la compréhension; Ilm Usul al Fiqh; le Caire; 1965.

11 - Hanafi (H.); L'exégèse de la Phénoménologie; L'Etat Actuel de la Méthode Phénoménologique et Son Application au Phénomène religieux (Thése Dactylographiée); Paris; 1966.

12 - Hanafi (H.); La Phénoménologie de l'exégèse; Essai d'une Herméneutique Existentielle a Partir du Nouveau Testament (Thése Dactylographiée); Paris; 1966.

13 - Lavelle (L.); Traité des Valeurs; Paris; P.U.F.; 1950.

14 - Levi(s); La Pensée Sauvage; Paris, Plan, 1962.

15 - Le Senne (R.); Le Devoir; Paris; P.U.F.; 1950.

16 - Mounier (E.); Le Personnalisme; Paris; P.U.F.; 1950.

17 - Moreau (J); La Conscience et l'Etre; Paris, Aubier, 1950.

18 - Martinet (A.); Eléments de linguistique générale; Paris; Colin; 1960.

19 - Nabert (J.); Eléments Pour Une Ethique; (Avec Preface de Paul Ricœur); Paris; Aubier, 1960.

20 - Nabert (J.); Essai Sur le Mal; Paris; Presses Universitaires; 1963.

21 - Nabert (J.); Le Désir de Dieu; (Avec Preface de Paul Ricœur); Paris; Montaigne; 1965.

22 - Ponty (M.); Signes; Paris; Gallimard; 1960.

23 - Ponty (M.); Phénoménologie de la Perception; Paris; Gallimard; 1945.

24 - Sartre (J.); L'Etre et le Neant; Paris; Gallimard; 1945.

ب ـ المراجع الانكليزية

1 - Bleicher (J.); Hermeneutics as Method; Philosophy and Critique; U.S.A.: Boston; 1980.

2 - Heidegger (M.); Being and time, Trans.; Macquarrie; London; 1962.

3 - Hanafi (H.); Religious dialogue and Revolution, Cairo; Anglo Egyption Bookshop; 1977.

4 - Kierkegaard (S.); The concept of dread; Trans. by Lawrie (W.); Princeton University Press; 1957.

5 - Kierkegaard (S.); The Journals; Trans. by Drue (A.); Oxford University; 1938; and Shortened Version in Fontana Books; 1958.

6 - Kierkegaard (S.); Stages on life's way; Trans. by Lawrie (W.); U.S.A.; Schocken Books; 1967.

7 - Kierkegaard (S.); The Sickness un to Death; Trans. by Lawrie (W.); Princeton University Press; 1970.

8 - Lacan (J.); The four fundemental concepts of Psychoanalysis; U.S.A.; New York; 1978.

9 - Palmer (R.); Hermeneutics; U.S.A.; North Western University Press; 1969.

10 - Thompson (J.B.); Critical Hermeneutics; Cambridge University Press; 1981.

ج ـ المراجع العربية

1 ـ إبراهيم (زكريا)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، القاهرة: مكتبة مصر، «بدون تاريخ».

2 ـ أبو زيد (نصر)، مفهوم النص، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1990.

3 ـ أبو زيد (نصر)، الهرمنوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، المجلد الأول، العدد (3)، إبريل سنة 1981.

4 ـ إبراهيم (نبيلة)، الرمز والأمثولة في التعبير الشعبي، مجلة ألف؛ القاهرة: الجامعة الأميركية، العدد (12)، سنة 1992.

5 ـ إلياد (مرسيا)، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، سوريا: دار دمشق للطباعة والنشر، سنة 1988.

6 ـ بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، جزآن، سنة 1984.

7 ـ بورديو (بيير)، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، المغرب: دار توبقال للنشر، سنة 1982.

8 ـ بيش (إدجار)، فكر فرويد، ترجمة جوزيف عبدالله، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1986.

9 ـ باكان (دافيد)، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، ترجمة

طلال عتريسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1988.

10 ـ تشومسكي (نعوم)، اللغة ومشكلات المعرفة؛ ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، المغرب؛ دار توبقال للنشر، سنة 1990.

11 ـ جعفر (عبد الوهاب)، البنيوية في الأنثروبولوجيا، القاهرة: دار المعارف، سنة 1989.

12 ـ جعفر (عبد الوهاب)، البنيوية بين العلم والفلسفة، القاهرة: دار المعارف، سنة 1989.

13 ـ جوليفيه (ريجيس)، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جانب بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة: مكتبة الأنغلو المصرية سنة 1982.

14 ـ حنفي (حسن)، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1977.

15 ـ حنفي (حسن)، التراث والتجديد، القاهرة: مكتبة الأنغلو المصرية، سنة 1987.

16 ـ حنفي (حسن)، دراسات فلسفية، القاهرة: مكتبة الأنغلو المصرية، سنة 1989.

17 ـ حنفي (حسن)، مقدمة في علم الإستغراب، القاهرة: الدار الفنية، سنة 1991.

18 ـ حرب (علي)، لعبة المعنى، بيروت: المركز الثقافي العربي، سنة 1991.

19 ـ حمودة (محمد)، الأنثروبولوجيا البنيوية، المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، سنة 1990.

20 ـ خوري (أنطوان)، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، بيروت: دار التنيور للطباعة والنشر، سنة 1984.

21 ـ دوران (جيلبير)، الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها؛ ترجمة مصباح السيد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1991.

22 ـ دوران (جيلبير)، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1991.

23 ـ روسو (هيرفه)، الديانات، ترجمة متري شماس، سلسلة ماذا أعرف؟، فرنسا: المطبعة البوليسية، سنة 1973.

24 ـ روبينيه (أندريه)، «الفلسفة الفرنسية»، ترجمة جورج يونس، سلسلة ماذا أعرف؟، فرنسا: المطبعة البوليسية، سنة 1979.

25 ـ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، القاهرة: مكتبة الأنغلو المصرية، سنة 1978.

26 ـ سارتر (جان بول)، تعالي الأنا موجود، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، سنة 1977.

27 ـ سارتر (جان بول)، نظرية الإنفعال، ترجمة هاشم الحسيني، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة. «بدون تاريخ».

28 ـ سعيد (جلال الدين)، فلسفة الجسد، تونس: دار أمية للنشر، سنة 1992.

29 ـ الشاروني (حبيب)، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، القاهرة، مكتبة الأنغلو المصرية، سنة 1974.

30 ـ شتراوس (كلود ليفي)، الفكر البري، ترجمة د. نظير جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 1984.

31 ـ عبد الفتاح (إمام)، كيركجارد رائد الوجودية، جزآن، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع سنة 1982، وسنة 1986. بيروت: دار الفكر اللبناني، سنة 1991.

32 ـ عباس (فيصل)، التحليل النفسي للذات الإنسانية، بيروت: دار الفكر اللبناني، سنة 1991.

33 ـ عباس (فيصل)، التحليل النفسي وقضايا الإنسان، بيروت: دار الفكر اللبناني، سنة 1991.

34 ـ فرويد (سيغموند)، موسى والتوحيد، ترجمة د. عبد المنعم الحفني، القاهرة: مطبعة الدار المصرية، سنة 1978.

35 ـ فروم (إريك)، اللغة المنسية، ترجمة حسن قبيسي، بيروت: المركز الثقافي العربي، سنة 1992.

36 ـ فابر (بول)، مدخل إلى الألسنية، ترجمة طلال وهبة، بيروت: المركز الثقافي العربي، سنة 1992.

37 ـ قنصوة (صلاح)، الموضوعية في العلوم الإنسانية، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة 1980.

38 ـ كيركجارد (سورين)، خوف ورعدة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1984.

39 ـ ليوتار (جان فرنسوا)، الظاهراتية، ترجمة د. خليل الجر، سلسلة ماذا أعرف؟، فرنسا: المطبعة البولسية، سنة 1978.

40 ـ ماكوري (جون)، الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، القاهرة: دار الثقافة للنشر، سنة 1986.

41 ـ مصطفى أنور (علا)، الفينومينولوجيا عند ميرلوبنتي، وارتباطها بالعلوم الإنسانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ قسم الفلسفة، سنة 1986.

42 ـ هوسرل (إدموند)، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت: سنة 1958.

43 ـ هايدغر (مارتن)، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة 1977.

44 ـ هويدي (يحيى)، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1991.

45 ـ هاشم (محمد)، فلسفة الارادة والتأويل عند بول ريكور، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، قسم الفلسفة، سنة 1994.



فيلسوف المعنى بول ريكور

هنري دي لاكروا
ترجمة: يحيى هويدي[*]

تعتبر أعمال الفيلسوف بول ريكور من أعمق ما عرفه عصرنا هذا ومن أكثر الأعمال أصالة... فقد بدأ بحثه من فلسفتي ياسبرز، وغابرييل مارسيل، منتقلاً إلى آراء هوسرل، ومنها عاد إلى كانط. إلا أن هذا لا يعني أنه قد تنكر لما سبق أن تأثر به قبل ذلك من أجل ما هو أحدث من الآراء الفلسفية، يدل على ذلك أنه عندما يستخدم قدامى الفلاسفة في تفكيره، لا يفعل ذلك بقصد التستر وراءهم، أو بغرض «الاسترخاء» بعض الوقت، بل لكي يفيد منهم ويتخذهم أداة للتوصل إلى ما يفكر فيه. وهو حيث يفكر، يعمق تفكيره كما يفعل «القلاووظ» في المعدن. والجو الذي يتنسمه هذا الفيلسوف هو بعينه ذلك الذي استنشقه نابير أو بونصو... بدرجة يمكن القول معها أنه ما من أحد استطاع كما فعل هو أن يجمع بين «دسامة» الفكرة ودقتها... ذلك أن الفلسفة

(*) أستاذ الفلسفة ـ بجامعة القاهرة، وهذه الدراسة فصل من ترجمته لكتاب «الفلسفة الفرنسية المعاصرة».

في نظره لا يمكن أن تكون «شيئاً من العدم» أو دائرة تغلق على نفسها، وأنها لا توجد دون افتراضات سابقة. فالمنهج التفكيري التأملي قد حطم تحالفه مع المثالية، وبدلاً من أن يكون بعيداً عن الحياة المعاشة، نجده قد أخذ يضيء الوجود بالأفكار، وهذه «الإضاءة» استخلاص لمعناه. هكذا عرف «ريكور» كيف يعي وعياً أعمق من سابقيه ومعاصريه مشكلته هو، وهي مشكلة تفسير واستخلاص المعنى أي ما يطلق عليه فلسفة التفسير (L'herméneutique)؛ ونحن نعلم أن الفكر الحديث كله منذ نيتشه إلى اليوم قد صار «تفسيراً» فحسب. لذا لم تعد المسألة الجوهرية هي مسألة الخطأ أو الكذب، بل هي مسألة «السراب العقلي» هذا الخيال الذي يجب إبعاده والقضاء عليه حتى تنكشف الحقيقة، وما أزمة اللغة التعبيرية المعاصرة بشيء آخر غير التأرجح بين إزالة الحجب التي يختفي المعنى وراءها واستعادة المعنى الحقيقي. وينحصر مشروع «ريكور» في إيجاد حقيقة المعنى عن طريق مجهود يبذل لإزالة هذه الحجب، وكشفت فلسفته التي أنشأها حول الإرادة عن كل دلالتها حين أصبحت شيئاً فشيئاً تأملاً حقيقياً في اللغة.

كان الجزء الأول من كتاب «فلسفة الإرادة» (1950) محاولة للربط بين ديكارت وكيركغارد، على هيئة وصف تفصيلي يقصد إلى إثبات أن علم النفس لا بد وأن يسبق الميتافيزيقا. ويحتفظ المؤلف لما بعد بما يسميه «شاعرية» الإرادة، وهي دافع يتطلب سلفاً إجراء «جرد» للشيء الإرادي ولغير الإرادي. إلا أن الوصف منذ تلك المرحلة كان وصفاً ظاهرياً، بمعنى أنه حاول جاهداً فهم واحتواء ما يصف، واستخلاص المعنى منه. ولكي يصل ريكور مباشرة إلى المهم، يضع الخطأ بين قوسين، كما يقول «هوسرل»

الخطأ الذي يفسد التفسير العقلي للإنسان، وكذا يضع «المتعالي» الذي يمثل الأصل الجذري للذاتية، وتعمل دراسته على بحث العلاقة المتبادلة بين الإرادي واللاإرادي، بحيث لا تفصلهما ولا تربط بينهما ـ أي بتعبير آخر ـ يرفض الازدواجية كما يرفض التوحيد بينهما... ذلك أن الإرادي واللاإرادي عنصران تكوينيان لما يسمي الإرادة، والتفكير لا يفرض نفسه بنفسه، بل هو يعيش على لقائه وحواره مع الظروف التي يوجد منغمساً فيها. وفعل الـ «أنا» هو في الوقت نفسه تواصل، فهناك آلاف الأشياء تتقدم إلي وتفرض علي وأنا لست مبدعها أو خالقها. إذاً، حين أريد شيئاً لا يعني أنني إبدعه أو أخلقه، لكن هذا الشيء هو الذي تخارج عني، علي أن آخذه لحسابي وأجعل منه شيئاً نابعاً مني، هكذا ينحصر جهد «ريكور» في آن واحد في أن يعيد بحث «أنا أفكر» ويوسعه... يعيد بحثه لأنه كان عليه أن يعيد له ما يلوح أنه بعيد عنه لأقصى حد، ويوسعه لأن «الآنية» عنده لم تعد انفصالاً عن الجسد والعالم، بل هي اندماج في إرادة ما يقف في مواجهتها. والإرادة تبعث الحياة في مجموعة من العادات المكتسبة، أي في حالة نفسية مختزنة. وإرادتنا تمتلك كل عاداتنا، كلاعب البيانو المدرب الذي يسيطر على جميع أصابع الآلة... والعمل الناتج كله عبارة عن جدل بين الفعالية والسلبية، ومجهود قوي، الهدف منه إرساء اللاإرادي داخل التجربة الكاملة للأنا المفكرة، هكذا لا توجد للفعل الإرادي ثلاث مراحل، بل ثلاثة أوجه لشيء واحد: القرار الذي يتخذ، وهو فعل الإرادة المستندة إلى الدوافع (على عكس الحال عند سارتر)، الفعل نفسه، وهو فعل الإرادة المحركة للجسد ـ ثم ـ الموافقة، وهي فعل الإرادة

التي تخضع أمام الضرورة. وهذه الضرورة موجودة حاضرة دائماً إزاء حريتي في العمل. وهو ما أسميه بـ «الطباع» أو «الخلق» وهو ما يصبغ كل أفعالي ـ إن صح هذا التبعير ـ بصبغة خاصة، دون أن يحدد واحداً منها تحديداً واضحاً صريحاً. ويقول الفيلسوف في هذا: «إن عندي طريقتي الخاصة في الاختيار، وفي أن أختار لنفسي إلا ما اختار».

وبعد مرور عشر سنوات في هذا التفكير حول ذلك الاتجاه التجريبي في الإرادة جاءت مجلدات عام 1960، كتبها الفيلسوف «ليزيل» بها «القوسين» اللذين كان قد وضع بينهما الخطأ وتجربة الشر البشري ليحصر نفسه في المجال الذي يعمل فيه الوصف الخالص فقط. وهكذا نجده قد أعاد التعارض بين الإرادي واللاإرادي إلى مكانه الصحيح، أعطاه صورة جدلية أوسع، تسيطر عليه عدم التناسقية والجذب بين المتناهي واللامتناهي، بل وعلى وجه أخص أيضاً الجذب من داخل التوسط والوساطة. وهكذا لم يكن هدف الجزء الأول من كتاب «التناهي والشعور بالذنب» دراسة لمشكلة حقيقة البشر، بل كان بحثاً في إمكان حدوث الشر، أو، بوجه أصح، بحثاً في إمكان «الخطيئة»؛ فمن الضروري أولاً أن نكتشف لدى الإنسان ـ وهو مخلوق بريء أصلاً ـ نقطة الضعف التي يصبح بها الخطأ ممكناً، وهنا لا يكفي التناهي لشرح وتفسير معنى الشر، فالكائن المخلوق فانٍ متناهٍ، لا مرتكباً للخطيئة، وعلينا أن نحدد أي جانب من جوانب تناهي الإنسان هو الذي يتيح للشر بأن يتسلل إلى الحقيقة البشرية. فالإنسان «كل» لا يتجزأ، وكليته هذه هي الأساس، ومنها يجب أن نبدأ لنستبين حقيقة ثانية هي توضيح للنوع من «سديم» المعنى. ويعني هذا أن نقطة البدء الضرورية في فلسفة موضوعها الإنسان،

لا بد أن تكون «حالة انفعالية» في داخل الإنسان، ولو أن من المستحسن قبل هذا أن نحدد معنى هذه الحالة تحديداً دقيقاً: فالقول بأن الإنسان عبارة عن «وسط» بين الوجود والعدم قول لا يؤدي إلى نتائج هامة، ولأنه أمر يصدق على كل مخلوق، أما «وسطية» الإنسان ـ إن صح هذا التعبير ـ فهي أدق... لأنها تعمل على إدخال متوسطات بين المتعارضات أو بين المتوازيات، وأصل التناهي الموجود في الإنسان قائم في عدم تطابقه مع نفسه وفي اختلال التناسب بينه وبين نفسه. غير أن الفلسفة لا تستطيع أن تظل مقيدة بهذا النوع من «البلاغة» لأنها مشروع تأملي عقلي يتخذ موضوعاً له مستويات ثلاثة هي: المعرفة، والفعل، والإحساس.

إن الصفة الأولى للموضوع هي أن يظهر أمهامي، فهو إذاً، يعبّر عن «حضور»، فالإنسان لا يخلق الواقع، بل يستقبله، والإدراك الحسي عبارة عن انفتاح على العالم، وهذا الانفتاح محدود، كما تعبّر عن ذلك فكرة «زاوية إدراكي للشيء»؛ فكل رؤية تتضمن وجهة نظر، فالعالم ليس أفق كل موضوع فحسب، بل أنه ـ أي العالم ـ ليس موضوعاً نستطيع الإحاطة به. إذ إن هناك عدداً لا متناهياً من وجهات النظر المختلفة تكون دائماً ممكنة، ويكفي أن تنتقل من مكانك حتى تغير من صورة الشيء الذي تنظر إليه. غير أنك تستطيع أن تعبّر عن وجهات النظر التي تفلت منك، وحين تتكلم تجدك تتكلم عن أشياء، أو عن أوجه من أشياء غائبة عنك ولا تدركها حسياً... ولا يعني هذا أن الكلام هو مجموع وجهات النظر ككل، بل معناه أنه يتخطاها كلها، فالشيء، ليس هو الشيء الذي يمكن أن تراه فحسب، بل هو كذلك الذي يمكنك أن تتحدث عنه. وهذا التأليف بين المرئي والمقول، بين النظرة والكلمة، هو عمل المخيلة التي يصفها

«كانط» بأنها شارطة أو ترانسندنتالية. ولكن عملها بصفتها وسيطاً يظل متخطياً، لأن التأليف لا يمكن أن يتم إلا إذا تحقق في موضوع أو شيء معين، والعجيب في أمر (ميرلوبونتي) هو أنه حاول إيجاد فلسفة الإدراك الحسي قبل فلسفة الكلام، وكانت محاولته مستحيلة لأن كليهما لا يمكن أن ينفصل عن الآخر، ولأن هذه الوحدة بين الطرفين لا توجد في الكلام ومن خلاله. ويظل الازدواج بين المعطى والمعنى قائماً في الإنسان بحيث لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر، والإدراك الحسي وعي قبل أن يصبح وعياً بالذات، وما ينقص هذا العالم الموضوعي هو النواحي العلمية والعاطفية، والتكامل يصبح في داخلنا ومن أجلنا مصدراً لانعدام التناسب الباطني في داخلنا، ذلك الذي يدفع الفعل البشري ويجعله دائماً بين فكي كماشة: نهائية طباعنا ولانهائية السعادة. وما أسميه طبعياً أو خلقياً ليس إلا وجهة نظري عن العالم البشري. والانفتاح النهائي الوجودي الذي أنظر إليه ككل. ومطلب الشمول يعبر عنه بالسعادة، والتأليف بين مجموع الخلق الشخصي والسعادة هو الشخص نفسه، والشخص لا يمكن أبداً أن يكون معطى من المعطيات، بل هو فكرة موجهة بالمعنى الذي أعطاه «كانط» وما هو إلا تجميع شروعي. والباطنة الخفية منه هي العاطفة التي تحمله على جناحها. ولهذه الحياة الباطنية أيضاً تناقضها الخاص، لأنها على علاقة بما هو خارج عنها، ولا يمكن تعريفها بالذاتية فحسب والشيء الذي لا يعنينا غير موجود بالنسبة لنا، وما من شيء واقع ـ حقيقي ـ إلا ذلك الذي نهتم به ويسمنا ونشعر إزاءه بعاطفة ما، وكل عاطفة عاطفة بالواقع الحقيقي، غير أن ما تقدمه لنا هذه العاطفة ليس إلا صدى الشيء فينا، لا الشيء نفسه، فهي حركة تأخذ الشيء نحو الداخل، وهي التي تمنحه اسماً بـ «تقريب الشيء إلى الشخص» وبإدخال صلات

الـ «أنا» بالعالم داخل الذات، فإن العاطفة تحدث صدعاً جديداً في داخل الذات، وتحول الثنائية البشرية المتصارعة إلى ثنائية مأسوية. عبر عنها أفلاطون فيما اسماه بـ (طوموس Thumos) ونجدها أيضاً في حالة الشخص القلق الغامض الذي يكون واقعاً بين الرغبة التي يمثل هو طرفها العدواني والعقل الذي يصبح هو قوته الغضبية وشجاعة المبادرة... إنه المكان الذي يتركز فيه التناقض البشري، وإذا كان الموضوع تأليفاً فإن الـ «أنا» صراع. واحتال الشر المغروس في تكوين الإنسان، وقبل أي شيء آخر في كونه «هشاً» من الناحية العاطفية. و (صفة الهشاشة) هي تلك التي يتخذها عدم التناسب في المجال العاطفي والتي نحاول تفسيرها فلسفياً من خلال المعرفة والعقل والإحساس.

يبقى أن ننتقل من إمكانية الشر البشري إلى الشر الواقعي، أو من القابلية لفعل الخطيئة الواقعية... هنا ينهج الفيلسوف منهجاً تتضح فيه «قطيعة» حقيقية؛ فإلى هنا يظل التفكير ممارسة مباشرة للعقلية التفكيرية. غير أن مشكلة الشر لا يمكن أن نطرقها مباشرة بالعقل وحده، لأنها تشكل نوعاً من الفضيحة، التي تفرض نفسها على الإنسان، وتكون دائماً موجودة أمامه. إن «اللاقابل للتبرير» هذا، كما يسميه نابير لا يمكن أن يدافع عنه التفكير العقلي، وعندما يحاول العقل أن يفسره يجد نفسه وقد وصل ـ كما هي الحال عند الرواقيين وعند لايبنتز ـ إلى نظريات في العدل الإلهي سرعان ما تنهار أمام عمق الشر. إن كل شيء هنا يجري كما لو كان الكلام المتماسك للفلسفة غير قادر على أن يقول كل شيء، وكما لو كان هناك «ما لا يمكن التصريح به» بالنسبة للعقل. ومع ذلك فإن هذه الفضيحة يعرفها الإنسان ويتحدث عنها منذ الأزل بلغة رمزية... إذ توجد رموز أصادفها وأعثر عليها وأجدها كانت

تسمى بالأفكار الفطرية في الفلسفة القديمة. ويرجع خطأ التفكير شبه العقلي إلى أنه يريد ألا ينظر إلى هذه اللغة الرمزية على أنها مجرد تعبير بدائي، لعقلية سابقة على التفكير المنطقي، أو إلى أنه يجعل منه لغة أدنى مرتبة من الكلام العقلي. إنها على العكس من ذلك لغة أساسية غامضة «لغة مليئة» تؤدي بنا، ليس فقط إلى السيطرة على الأشياء، بل كذلك إلى «مناداتنا»، وإلى أن تجعلنا نعيش، إنها لغة يتحدث بها إلينا أكثر مما نتحدث نحن بها، وأنا أقيم في دنيا رمزية حالما أبدأ التفكير في المصادر النقية وغير النقية لوجودي. إن كل لغة بشرية تنفصل من أرضية لغوية أكثر بدائية، هي اللغة التي يوجهها إلينا الوجود «ويلوح أن الوعي بالذات يتكون في أعماقه بطريق الرمزية، ولا يكون لنفسه لغة مجردة إلا في مرحلة ثانية عن طريق تفسير تلقائي لرموزه الأولية». والمشكلة الأساسية ـ وهي أكثر المشكلات صعوبة بالنسبة إلى الفلسفة ـ هي مشكلة الخيال. وسنرى أن فلسفة الخيال الكبرى اليوم هي فلسفة العالم الفرنسي «باشلار»، لأن عمل العقل عنده عود على بدء، في حين أن الخيال بداية دائمة. والصورة الشاعرية تضعنا عند جذور الكائن المتحدث، وعند «ريكور» أيضاً يعبّر الرمز عن تجربتنا الأساسية، وعن موقفنا في قلب الوجود، ويجعلنا نعود إلى حالة اللغة عند ولادتها.

هذا، ويمكن التمييز بين ثلاث طبقات في التكوين الرمزي للشر:

أولاً، الرموز الأولى، وهي التي تلعب دور «منابت المعاني» حيث يتمثل الانحطاط الخلقي مثلاً برمز هو «البقعة» والخطيئة برمز الهدف الذي لا تصيبه، أو الطرق الملتوية، أو تعدي الحدود الخ...

ثانياً: الطبقة الثانية وتتمثل في الأساطير الكبرى باعتبارها طبقة

رمزية، لكنها ليست بالضرورة أغنى الطبقات أو أكثرها «ثراء معنوياً» وهي عبارة عن نوع من قصص تتخذ كأمثلة عن أصل الشر. ويدرس «ريكور» منها ثلاث سلاسل: سلسلة الفراغ، وسلسلة التخبط، وسلسلة المنفى أو العزلة. وهي كلها تمثل البعد «فوق الأخلاقي» لأسطورة السقوط.

ثالثاً: وأخيراً طبقة ثالثة أكثرها فهماً هي الانتقال إلى الموعظة الدينية مثل عقيدة الخطيئة الأولى.

على أن ريكور لم يدرس إلا الطبقتين الأولى والثانية، ويدل تحليلهما الذي قدمه لهما على أن أصالة الديانة المسيحية، ودليل كونها «وحياً» يأتيان من أن الواقعة الأولى هي ليست خطيئة آدم، بل غفران الخطايا. أما الخطأ، فلا يظهر إلا بالمرتبة الثانية، وبالتراجع إلى الخلف، في أفق العفو وابتداء من «التبرير» كما قال القديس بولس. ويوجد في الديانة المسيحية نوع من تغيير مكان المأساة: فالإنسان قد أنقذ، والخطيئة قد أصلحت لكن الخلاص يعيد المأساة في داخل اللّه نفسه. وعلى أي حال، فليس الأمر أمر إيجاد رسم فلسفي مباشر للرمزية الدينية، لأن مثل هذا الرسم لا يمكن إلا أن يكون تفسيراً تصويرياً، وبذلك يكون الطريق الواجب اتباعه أكثر وعورة من هذا، إنه طريق التفسير الذي يخلق المعنى، بحيث يكون في آن واحد مخلصاً للوحي الأولي وللهبة الإلهية، نقصد معنى، أو دالة للرمز تتفق والقسم الذي يؤديه الفيلسوف والذي يتلخص في أن يفهم، والجملة التي قالها «كانط» توضح لنا كل شيء هنا: إن الرمز يتيح لنا فرصة التفكير... لكن لا بد من أن نفكر، وهنا يظل مشروع ريكور عقلياً، ألا وهو إقامة فلسفة كبرى للغة تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عند الفرد البشري وبعلاقاتها المتعددة فيما بينها. وريكور ـ بصفته فيلسوفاً ـ يبدأ من الـ «أنا» المفكرة التي تظل المبدأ الثابت، ويصادف في

طريقه تفسيرات تستهدف «رد» اللغة إلى شيء آخر، وقد رأى من واجبه ألا يعارضها، بل أن يستخدمها ويفهمها. هكذا تقف في وجه فلسفات الوعي، فلسفات الوعي بالذات، كفلسفة سبينوزا التي ترفض أولاً الاعتباطية الواضحة للوعي، تلك التي تتجاهل مبرراته الدفينة، وتتجه إلى نوع من التوقف في مراقبة الوعي تكون الذات بعده على قدم السماواة مع عبوديتها الأصلية. مع أن نفس هذا الرد لأوهام الوعي المباشر هو الذي يتيح الوعي بالذات، ويتيح الانتقال من العبودية الأولى إلى الحرية المستعادة، وفي هذا الاتجاه نفسه نجد أن فلسفة البنيانية عند ليفي ستراوس ترفض الكوجيتو. ولا تهتم إلا «بأجرومية» العقل، وبالتنظيم الشكلي والسياقي للأساطير، لكن، وطبقاً لفلسفة ريكور، إذا كانت البنية هامة فإنها تدل عنده فقط على الخطوط التحديدية بدلاً من أن تشير إلى غرض المعنى وثروته. لذا تنجح فلسفة البنيانية كلما كان هناك تنظيم أكبر ومعان أقل. وليس هناك اختيار بين التحليل البنياني والتحليل الرمزي، بل علينا أن نضع الأول في مكانه ونستخدمه، وبالقدر الذي لا ترمز به الرموز إلا لمجموعات تحدد وتظهر معانيها. ومعنى التفسير الذي قدمه فرويد، وعارضه ريكور مباشرة في كتاب كامل أفرده للتفسير، هو إثبات أن مكان الـ «أنا» التفكيرية مشغول بكوجيتو مزيف بالفلسفة من حيث أنه لا تستطيع استعادة المعنى إلا عن طريق احتواء كل المحاولات التي ترمي إلى «رده» إلى شيء آخر. وإذا به الكوجيتو الزائف يجب أن يتم قدماً في الوقت نفسه مع شرح الـ «أنا» الحقيقية، والفيلسوف هو الذي يقدم المعنى، لكن الدلالة الأساسية للرمزية لا يمكن التوصل إليها إلا في آن واحد مع إذابة السراب... يقول ريكور بهذا الصدد أنه «يجب أن تموت الأصنام لتعيش الرموز».

أحاديث بول ريكور وغابرييل مارسيل

د. ماهر شفيق فريد(*)

في عام 1968 صدر كتاب للفيلسوف الفرنسي المعاصر غابرييل مارسيل عنوانه: «أحاديث» يضم محاوراته مع بول ريكور وذلك بعناية الناشر أوبييه، وفي 1973 صدرت ترجمة إنكليزية لكتاب مارسيل المسمى «الحكمة المأسوية وما وراءها» تضم هذه الأحاديث، من ترجمة ستيفن غولين وبيتر ماكورميك (الناشر: مطبعة جامعة نورث وسترن، إيفانستون، الولايات المتحدة الأميركية، 1973).

طرفا هذه الأحاديث إذاً اثنان، أحدهما ريكور موضوع عدد من الدراسات في «أوراق فلسفية» ومن ثم لا أزيد عن هذه الإشارة إليه. أما الثاني فربما كان على علو كعبه وأهمية إنجازه، بحاجة إلى شيء من التنويه بعد أن طغت على شهرته شهرة سارتر وهايدغر اللذين ملآ الدنيا وشغلا الناس.

ولد غابرييل أونوريه مارسيل في 17 ديسمبر 1889 بمدينة

(*) أستاذ الأدب الإنكليزي بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

باريس وبها توفي في 8 أكتوبر 1973، تلقى دراسته في ليسيه كارنو بباريس ثم في السوربون حيث حصل على شهادة الأغريغاسيون في الفلسفة عام 1910؛ اشتغل مع الصليب الأحمر خلال الحرب العالمية الأولى. تزوج في 1919 وتحول إلى الكاثوليكية في 1929. اشتغل بالتدريس في عدد من مدارس الليسيه في فندوم وباريس ومونبلييه 1912 ـ 1941 ثم اشتغل قارئاً لدى الناشرين غراسيه ويلون، وكتب نقداً مسرحياً وموسيقياً لمجلة «الآداب الجديدة» (نوفيل ليترير) 1945 ـ 1968. حاضر في جامعة أبردين باسكتلندا (1949) وجامعة هارفرد بولاية ماساشوستس الأميركية (1951)، ونال عدداً من الجوائز الكبرى وشهادات الدكتوراه الفخرية من عدة جامعات وحصل على وسام الشرف الفرنسي وغيره من شارات التكريم.

كان مارسيل من رواد الفكر الوجودي والظاهرياتي في فرنسا، وعرف باستكشافه الحساس المضيء لاختيارات الوجود الإنساني وأعماقه، مع توجه ديني كانت خلفيته الفلسفية الباكرة مثالية المنزع، فقد تأثر بهيغل وشلينغ، والهيغليين البريطانيين الجدد برادلي وبوزانكيت، وفيما بعد بالفيلسوف الأميركي جوزيا رويس. ثم بدأ يتحرك من المثالية التجريدية إلى فلسفة أكثر عينية عرفت بالوجودية المسيحية أو السقراطية الجديدة. ولا ريب في أن برغسون كان من العوامل الكبرى التي أدت إلى هذه النقلة في فكره من المثالية إلى ضرب جديد من الواقعية.

حلل مارسيل في كتاباته تحليلاً لامعاً أفكار الثقة والحب والأمل والقنوط، والانتحار والمواقف الوجودية التي تؤدي إلى النفي وتدمير الذات فضلاً عن توكيده الكينونة، والوجود مع

الآخرين ومفهوم المشاركة والانخراط في علاقات مع الآخرين والتفتح لهم، وبذلك حقق توازناً في وجه إلحاح سارتر في مرحلته الباكرة على عزلة الكائن الإنساني وإخفاق التواصل بين الذوات وقيام العلاقات الإنسانية على الصراع.

أعاد عمل مارسيل إلى الفلسفة مناطق بأكملها من الخبرة الإنسانية كانت مهملة في الفلسفات التقليدية الشائعة في شبابه ومطلع رجولته: نعني خبرات جمالية ودينية وشخصية وواقعية في مناطق ما بين الذوات؛ واتسمت فلسفته ـ ومن هنا كانت وجوديتها ـ بالإلحاح على الخبرة العينية المعيشة ودعوة الفيلسوف إلى أن ينطلق من سبر أغوار خبرته الخاصة بكل أبعادها وأعماقها إلى فهم للوضع الإنساني وعلاقة الإنسان بواقع متعال. لم يكن يرمي إلى ذاتية أنا وحدية وإنما إلى علاقة مشتركة بين الذوات بحيث يكون بحث الفيلسوف محفوفاً بنداءات وإجابات سائر الأشخاص وما مر بهم من خبرات (أنظر مقالة سيموركين عن مارسيل في كتاب «مفكرو القرن العشرين» تحرير رونالد تيرند، مطبعة سانت جيمز»ترويت 1987، ص 497 ـ 498).

تضم أعمال مارسيل في الفلسفة واللاهوت: «يوميات ميتافيزيقية» (1914 ـ 1923)، «الكينونة والمِلك»، «من الإباء إلى النداء»، «الإنسان الجوال: مداخل إلى ميتافيزيقا للأمل»، «ميتافيزيقا رويس»، «سر الكينونة»، «اضمحلال الحكمة»، «الإنسان الإشكالي»، «المسرح والدين»، «الحضرة والخلود: يوميات ميتافيزيقية» (1938 ـ 1943) «شذرات فلسفية» (1909 ـ 1914) كولردج وشلينغ»، وغير ذلك من الأعمال. وله عدد من المسرحيات منها: «اللطف، قلب الآخرين، محطم الأوثان، طريق

القمة، رجل الله، المحراب المضيء، العالم المكسور، أريادني: طريق كريت، الرمح، الظمأ، الأفق، روما لم تعد في روما»، وبعض مسرحيات كوميدية.

المحاورات التي أعرضها هنا ـ شأنها في ذلك شأن محاورات برتراند راسل مع ودروويات (ترجمها إلى العربية محمد عبدالله الشفقي، سلسلة كتب ثقافية، الدار القومية للطباعة والنشر، 1961)، وكذلك: على مستوى أدنى قليلاً محاورات لطفي الخولي مع راسل وسارتر (سلسلة اقرأ، دار المعارف، أكتوبر 1968) ـ تمثل الفيلسوف حين يمتلك عقله بمحاور ذكي عالم فتنفتح من لقاء العقول واصطراعها شرارات تضيء كثيراً من المناطق المجهولة في فكر الفيلسوف، فضلاً عما يتسم به فن المحادثة من طابع غير رسمي، أكثر حميمية من الأطروحات الفلسفية الرسمية، بما يتيح لنا أن نطل على الإنسان في الفيلسوف رجلاً منخرطاً في سياق مكاني وزماني وحضاري وشخصي معين.

أحسن المفكر والمترجم الراحل فؤاد كامل، حين كتب عن مارسيل محاوراً يجيد فن الاستماع كما يجيد فن الكلام: «كان ينعم في أعوام شيخوخته بصداقة الكثيرين من الأدباء والفنانيين... وقد التف هؤلاء جميعاً حوله نظراً لما تمتاز به شخصيته المتزنة من سخاء ووضوح في الرؤية، ورغبة صادقة في الاتصال وقدرة فائقة على الحوار، وعلى الدفاع عن الأفكار التي جعلت لحياته معنى في حماسة وحرارة، هذا دون أن تحول تلك الحماسة عن الإصغاء إلى الآخرين، والتعاطف مع أفكار أبسط الناس» (فؤاد كامل، مدخل إلى فلسفة الدين ودراسات أخرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص 95).

الأحاديث

ـ 1 ـ

في المحادثة الأولى يثير ريكور مسألة الجذور الفكرية لمارسيل في مرحلته المبكرة: مرحلة اليوميات الميتافيزيقية التي شرع في كتابتها منذ عام 1914 فصاعداً إلى أن نشرها في 1927 وكذلك مقالة «حول السر الأنطولوجي» التي نشرها في 1933 على شكل تذييل لمسرحيته المسماة «العالم المكسور» ومرحلة الإعداد لكتاب «الكينونة والمِلك» الذي قدر له أن يضم محاضرات مارسيل في ذلك الحين. يسأله ريكور: «**ماذا كانت تتطلب المرجعية الفلسفية في ذلك الحين؟**».

فيجيب مارسيل: لقد كان من حسن حظي أن أحضر محاضرات برغسون لمدة عامين في الكوليج دي فرانس. ولن أستطيع قط أن استرجع تلك الخبرة دون أن يغمرني الانفعال. ففي كل مرة كان المرء يوجد فيها هناك كان ذلك ـ على نحو ما ـ بقلب خافق ونوع من الأمل في الاستماع إلى كشف. أجل كان شعورنا حقاً هو أن برغسون كان يخوض مراحل اكتشاف شيء ما، مراحل أن يكشف لنا عن جوانب معينة، أعمق وأكثر خفاء من واقعنا الخاص.

ولكن المفارقة في حالتي هي أن هذا الإعجاب الذي كنت أكنه لبرغسون كان متزامناً أو بالأدق أن أقول: متعايشاً مع نزوع بالغ الاختلاف كان ـ عموماً ـ ضرباً من العبادة لأكثر أنواع التفكير تجريداً وجدلية.

وهنا يقول ريكور: «**كنت تقرأ شلينغ...**»

فيرد مارسيل: أجل، كنت أقرأ شلينغ والقليل من هيغل. وكنت اقرأ بصفة خاصة وعلى نحو أعمق الهيغليين الجدد الإنكليز، وبخاصة برادلي. في ذلك الوقت كان ثمة ضرب من الشق فيّ بين هذا الانشغال بصرامة تجريدية وذائقة في الوقت ذاته للمغامرة الفلسفية. وإني خليق أن أقول: إن هذا التعارض ما كان ليمكن حله إلا على نحو بالغ البطء وربما جزئياً فحسب، على الدوام.

ويقول ريكور: **إن تأملاتك في «الشعور» وفي «التلقي» في «اليوميات الميتافيزيقية» قد افتتحت في الواقع نوعاً من التحليل قدر له أن يصيب نجاحاً كبيراً في الفلسفة الفرنسية. إنك الرجل الذي أقام صلة بين فلسفة الإحساس وفلسفة الوجود. لم يعد الاحساس مجرد شأن من شؤون الفسيولوجيا النفسية. فالإحساس - بحسب ما تقول - يشهد بمشاركتنا في الوجود، مشاركة نفسية في عالم الأشياء الموجودة. وعندما انتقدت مفهوم الإحساس كرسالة تمر بين شيء وآخر، بين ناقل ومستقبل، أرسيت أساس ما دعاه ميرلوبونتي وآخرون فيما بعد فينومينولوجيا الإدراك الحسي.**

فيرد مارسيل: أجل، هذا محتمل جداً. ولكن ألا تظن أن كلودل في فنه الشفهي قد استبق هذا على نحو ما، في فكرته عن الميلاد معاً (Co-naissance)؟ إني أحرص دائماً على ذكر مصادري، فأنا أستبشع العقوق وفقدان الذاكرة. وأعتقد أني هنا أدين ديناً خاصاً لكلودل رغم أن كلودل لا يلوح لنا فيلسوفاً بالمعنى الفني للمصطلح. ولكن ألا تنكسر هذه الحواجز والتقسيمات لدى الرجل العبقري بحيث يتضام الشعر والفلسفة؟ لهذا لا أظن أني أظلم نفسي عندما أوضح هنا ديني لنظرية كلودل الشعرية وممارسته.

ـ 2 ـ

وفي المحادثة الثانية يعيد مارسيل تأكيد دينه لكودل، يقول له ريكور: **إن القول «لا شيء يكون» معناه «لا شيء يهم»... لا بد لي من أن أقوم بفحص أعمق لهذا الضرب من العدمية. إنك تقول في «يوميات ميتافيزيقية»: «احرص ألا تخلط «أن يكون» بـ «أن يوجد»»**.

فيرد مارسيل: وهنا ألا يتبادر كلودل إلى الذهن مرة أخرى؟ تذكر تلك الشخصية العدمية في كتابه «المدينة» التي تعلق عند إحدى النقاط «لا شيء كائن». هنا من المحقق أن تأثير كلودل وأن بصمته على فكري، كانا عميقين. وكثيراً ما أتيحت لي الفرصة في نصوصي التالية لأن أورد هذه القطعة من «المدينة». إنها تبدو لي كاشفة على نحو بالغ.

وينتقل ريكور بالمحادثة إلى فلسفة ديكارت وما تعنيه لنا اليوم، فيقول مارسيل: لست أريد أن أقول إني ضد الكوجيتو (أنا أفكر) فهذا خليق أن يكون سخفاً محالاً. إن ما أردت أن أقوله هو أن ديكارت يلوح لي أنه، على وجه الدقة، قد أخطأ بين الطابع الذي لا جدال فيه للوجود، وهو طابع يلوح عموماً سابقاً لأي تصميم أو أي فعل ذهني كائناً ما كان شأنه، وأظن أن علينا أن نفحص ـ لكني لم اضطلع قط بهذه المهمة ـ العلاقة بين ما رسمت خطوطه الخارجية في ذلك الحين وما فصّلت بلا شك في أعمالي اللاحقة [من ناحية] وما كتبه كارل ياسبرز ضد الكوجيتو [من ناحية أخرى]. أعتقد أن مواقفنا في هذا الصدد بالغة التقارب.

فيعقب ريكور: «**أجل ولكن كليكما قد قرأ ديكارت بمصطلحات كانطية**».

ويوافق مارسيل على صياغة الأمر على هذا النحو.

ويوجه ريكور إلى مقالة «حول السر الأنطولوجي» نقداً مؤداه أنها ليست نقدية بدرجة كافية. ويسوق قول مارسيل في هذه المقالة: «إن الكينونة هي ـ أو ينبغي أن تكون ـ ضرورية فمن المستحيل أن يختزل كل شيء إلى تلاعب بمظاهر متعاقبة لا يتسق بعضها مع بعض (وعبارة «لا يتسق» أساسية هنا) أو أن يختزل ـ بكلمة شكسبير ـ إلى حكاية يرويها أبله» [مسرحية مكبث]. فأنا أطمح إلى أن أشارك في هذه الكينونة، في هذا الواقع». ثم يسأله ريكور: «**ألا ينتهي التأمل النقدي إلى مساءلة قيمة هذا الاحتجاج وسلامته؟ ألا يؤدي بنا إلى رفض قولك: «الكينونة هي» أو حتى أن هذه الكينونة «ينبغي أن تكون» باعتباره تعبيراً عن تفكير قائم على التمني، خلط بين الرغبة والواقع؟**».

ويرد مارسيل: «من المؤكد أن هذه مسألة يتعين علينا إثارتها والحق أني قد أثرتها في ذلك الوقت وعدت إليها فيما بعد مرات كثيرة ولكن الإجابة كان ينبغي أن تصاغ على نحو أشد صرامة بكثير مما صغتها به. إن ما كنت أحاول أن أبينه هو ـ أولاً ـ إن فلسفة تهمل «الضرورة» (Exigence) الأنطولوجية أو تدحضها ممكنة، بالمعنى الدقيق لكلمة الإمكان. إن فلسفة للقنوط أمر ممكن. ولا أعتقد أنه يمكن القول جدياً بأن مثل هذه الفلسفة تستتبع تناقضاً. إن ما يبدو لي زائداً هو التظاهر ـ مثلما يفعل بعض المتشائمين ـ بأن فلسفة القنوط هذه تتطلبها في الواقع حقيقة موضوعية معينة، بناء معين للأشياء، يمكن النظر إليه بمعزل عن كل شكل من أشكال الرغبة. أعتقد في الواقع أن ثمة افتراضاً هنا وأن هذا الافتراض بحاجة إلى أن يُستكشف من وجهة نظر فلسفة كفلسفتي».

ـ 3 ـ

وفي المحادثة الثالثة يتناول المتحدثان العلاقة بين أعمال مارسيل الفلسفية وأعماله المسرحية. يسأله ريكور: «**كيف تنظر إلى مسرحياتك الآن؟ كيف ترى العلاقة بين عملك المسرحي وعملك الفلسفي؟**»

فيجيب مارسيل: الحقيقة أن الصلة بين الفلسفة والدراما في حالتي هي أوثق الصلات الممكنة وأكثرها حميمية. وإذا توخيت الإيجاز فسأقول إن فلسفتي وجودية بقدر ما هي في الوقت ذاته دراما، أي إبداع دارمي. إن ما استوقفني كثيراً خلال هذه السنوات الأخيرة إذ أتأمل عملي، حقيقة مؤداها أن الوجود أو ـ إن شئت ـ الذات الموجودة لا يمكن التفكير فيها على نحو كفء إلا حيث يُسمح للذات المفكرة أن تتكلم. فإذا تحدثنا عن هذه الذات الموجودة على نحو آخر فإننا نصر في الكلمات على طابعها الذاتي، ولكن مجرد الواقعة المتمثلة في أننا نتحدث عنها تجعلنا نحيلها موضوعياً ومن ثم نحرّفها.

بديهي أن هذه الوجهة من النظر بَعدية. فمن الناحية الزمنية لم أتقدم على هذا النحو البتة، أضف إلى ذلك ـ وربما أتيحت لي فرصة فيما بعد كي أكرر هذا ـ أني كنت أفكر في الدراما كثيراً قبل أن أعرف أو تتجه شكوكي إلى كنه الفلسفة.

لكنك إذا سألتني كيف أفهم هذه العلاقة اليوم فسأشير إلى نص ظهر في الربيع الفائت نميّتُ فيه مقارنة تلوح لي دقيقة غاية الدقة. إذا أخذ عملي ككل فإنه يمكن ـ فيما أظن ـ أن يُقارن ببلد كاليونان يتألف في الوقت ذاته من جزء من القارة وجزر. إن

الجزء القاري هو كتاباتي الفلسفية. وهنا أجد نفسي إلى حد ما في صحبة مفكرين من عصرنا مثل ياسبرز ومارتن بوبر وهايدغر، أما الجزر فهي مسرحياتي. لم كانت هذه المقارنة؟ كما أنه من اللازم أن يقوم المرء بعبور كي يصل إلى جزيرة فإنه لكي تصل إلى عملي المسرحي، خلقي الدرامي، يلزم أن تترك الشاطىء وراءك. على الذات المفكرة أن تترك نفسها ـ على نحو من الأنحاء ـ في الخلف وتنسى نفسها لكي تستسلم بصورة كاملة، لكي تتشرب في الكائنات التي تصورتها والتي يتعين عليها أن تنفخ فيها الحياة. وقد يكون لي أن أضيف ـ ولا أظن هذا من نافلة القول ـ أن العنصر الذي يوحد القارة والجزر في عملي هو الموسيقى. فالموسيقى هي في الحقيقة أعمق المستويات، وعلى نحو معين فالأولوية للموسيقى.

ويتناول ريكور خيط الموت في مسرحيات مارسيل فيقول: **أظن أن خيط الموت هو الخيط الذي يبلور بحثك تماماً مثلما يبلور بحث الشخصية الرئيسية والمشاهد والقارىء. لقد كتبت في أحد المواضع إن الموت هو «اختبار الحضور» وكذلك إن الموت هو «منصة وثب أمل مطلق»... إن الموت في عملك المسرحي يُحمل على محمل الجد لا موتى فحسب وإنما، كما تقول مُلحاً، موتك. الموت هو في الحقيقة الأزمة التي تحطم بصورة كاملة كل إيمان بالوجود، كل يقين في الحضور، إن مسرحك إذاً مطهر، بل أنه أكثر من مطهر، إنه شاهد.**

فيقول مارسيل: إن دور الموت في مسرحياتي له الأولوية بصورة مطلقة، وكذلك على نحو من الأنحاء دور المرض. وعَرَضاً كان هذا أحد الأشياء التي لامني عليها على نحو غير

معهود [الناقد المسرحي] بيير إيميه توشار، في كتابه المسمى «ديونيسوس» فهو يقول إني أوليت المرض والموت أهمية أكثر من اللازم. وأعترف أن هذا قد جعلني أبتسم، لأني لا أعتقد أن المرء يستطيع أن يبالغ في أهمية المرض والموت. ففي مواجهته لهما ـ في الحقيقة ـ نكون في صميم قدرنا وسرنا.

والآن ثمة نقطة أخرى أود أن ألمح إليها بالنظر إلى هذه العلاقة بين عملي الدرامي والفلسفي. ثمة حقيقة مؤداها أن الرؤية الدرامية ـ ما أراه بمساعدة شخصياتي ـ كثيراً ما استبقت ما لم يكن يمكن أن يظهر لي إلا فيما بعد على المستوى الفلسفي. وأستطيع أن أضرب على ذلك عدة أمثلة. لقد أشرت إلى مسرحيتي المسماة «قصر من رمال» وهي واحدة من أولى مسرحياتي المنشورة. لقد كتبت «قصر من رمال» في 1912 ـ 1913 وما يستوقفني هو أنها بوضوح متقدمة على ما كنت أكتبه في ذلك الحين بلغة الفلسفة. يرى المرء هنا ـ من الناحية الفعلية ـ ضرباً من النقد، من موقف وجودي، لتلك المثالية في الإيمان التي كنت وما زلت إلى حد ما أتشبث بها، فقد ظهر بعد ذلك بعض الشيء مرة أخرى في القسم الأول من «يوميات ميتافيزيقية».

وثمة مسرحية أخرى كثيراً ما يأتي ذكرها في الكتب الموضوعة عن عملي هي مسرحية «محطم الأوثان»، ففي المشهد الأخير منها نجد أن فكرة السر باعتباره موضحاً تظهر في سياق درامي، السر بوصفه قيمة إيجابية توضع في مقابل ما يظل مجرد إشكال.

ـ 4 ـ

فإذا جئنا إلى المحادثة الرابعة وجدنا ريكور يبدأها بهذا

السؤال: **«أريد أن أطرح عليك يا مسيو مارسيل سؤالاً لا أستطيع أن أؤجله أكثر من ذلك. ثمة بطاقة ـ لا توجد كلمة أخرى تصف ما حدث ـ تعلق على عملك: بطاقة الوجودية المسيحية. فالناس يميلون إلى أن يقولوا: إن ثمة وجودية ملحدة هي وجودية سارتر وهايدغر ووجودية مسيحية هي وجودية ياسبرز وغابرييل مارسيل. ما رأيك في هذا؟»**.

فيقول مارسيل: «لا بد لي من أن أقول: إنني ضد هذا التصنيف تماماً. تعلم مثلما أعلم أن سارتر هو الذي بدأه في محاضرته المعروفة عن الوجودية من حيث هي مذهب إنساني، ومهما احتججت على هذه الطريقة في صياغة الأمر فلن يكون احتجاجي كافياً، والحق إني لم أستخدم قط كلمة وجودية على نحو تلقائي. ففي 1946 ـ في مؤتمر روما ـ اكتشفت أن أحدهم قد استخدم الكلمة في وصف عملي. ووقتها لم أهتم بالأمر. ولكني بعد ذلك بفترة قصيرة بدأت أهتم عندما أقبل أحدهم يسألني إن كنت أوافق على أن يكون «الوجودية المسيحية» عنوان مجلد مهدي إليّ في مجموعة «الحضور» التي تنشرها دار بلون.

لزام عليّ أن أقول: إني بصفة عامة لم أجد هذه الفكرة جذابة. ولكني حرصت رغم ذلك على أن أطلب نصيحة رجل أثق به كثيراً هو لوي لافل. قلت له: «أنت تعرف عملي. وأنا أثق بحكمك كثيراً. ما رأيك في هذه المسألة؟» وقد أجابني: «إني أفهم حق الفهم كونك لا تميل إلى هذه العبارة: الوجودية المسيحية. وأنا أيضاً لا أميل إليها. ولكن يبدو لي ـ على ذلك ـ أن من الممكن أن تقوم بتنازل وتأذن للناشر باستخدامها». وهكذا استسلمت. ولكن لم يمضِ وقت طويل حتى غدوت على ذكر من

الكلام الفارغ الذي أفضت إليه كلمة «الوجودية»، خاصة بين سيدات المجتمع، ومن ثم أسفت على أني كنت مجاملاً إلى ذلك الحد. ومنذ عام 1949 وأنا أقول ـ في كل مناسبة ـ إني أرفض هذه البطاقة وإني ـ على نحو أكثر عموماً ـ أنفر من البطاقات واللواحق التي تدل على نظريات أو مذاهب (isms)».

لكن مارسيل لا ينفي علاقة فلسفته بالمسيحية. يقول له ريكور: **«عندما نتحدث عن السر الأنطولوجي فإنك تستخدم كلمة مأخوذة من لغة المسيحية: كلمة «السر» لكن كلمة «أنطولوجي» تنتمي إلى لغة الفلسفة. ألا يقول التعبير «السر الأنطولوجي» في الواقع أكثر من الكثير للفيلسوف وأقل مما يكفي للمؤمن، أو على الأقل للاهوتي، بقدر ما لا يشير بصورة خاصة إلى شخص المسيح من حيث هو كذلك؟ ماذا ترى في هذا النحو من الاستدلال؟».**

ويرد مارسيل: هنا يتعين علينا أن نرتد إلى الوراء كثيراً؛ إن ما ينبغي رؤيته هو الطريقة التي تأديت بها إلى المسيحية. تعلم أنني نشأت على غير دين ولكني على ذلك ـ منذ اللحظة التي بدأت أفكر فيها فلسفياً لنفسي لاح إني منجذب ـ على نحو لا يقاوم ـ إلى أن أنظر إلى المسيحية بعين الرضا، أعني أني انجذبت إلى الاعتراف بأنه لا بد أن يكون ثمة حقيقة عميقة على نحو بالغ في المسيحية، وأن واجبي كفيلسوف هو أن أكتشف كيف يمكن فهم هذه الحقيقة. كانت المشكلة آنذاك هي في الحقيقة مشكلة إمكانية الفهم. كان ذلك في الوقت الذي كان من عادتي فيه أن أعرض كتاباتي على فيكتور دلبوس وكنت أشعر باهتمامه الكبير بهذا البحث. لكني عبر السنين وجدت نفسي في موقف غير معهود: موقف الشخص الذي يؤمن بعمق بإيمان الآخرين ومقتنع بصورة كاملة بأن هذا الإيمان ليس وهماً، ومع ذلك لا يستطيع أن يقر

بإمكانية أو حق أخذ هذا الإيمان بصورة مطلقة على ما هو عليه. كانت ثمة مفارقة في هذا ـ أرى هذا على نحو بالغ الوضوح ـ دامت معي زمناً طويلاً. وربما كان لي أن أقول: إني ظللت زمناً طويلاً أسير على حبل مشدود، وإني في لحظة معينة كنت بحاجة إلى تدخل خارجي ـ تدخل (الروائي الفرنسي الكاثوليكي) فرانسوا مورياك لكي يعينني على مواجهة هذا الشذوذ على التساؤل ـ عليّ أن أسأل نفسي: أليَ ـ في الحقيقة ـ الحق في أن أظل على هذا الدرب أكثر من هذا؟ «كلا: شعرت إني مشدود إلى أن أجهر بولائي صراحة. حدث هذا في وقت من حياتي كنت فيه في سلام مع نفسي ولم يكن ثمة هم خاص. كان هذا ـ بالنسبة لي ـ سبباً للظن بأن الدعوة التي وجهها إليّ مورياك ينبغي أن تحمل على محمل الجد بصورة مطلقة. ربما أكون قد أخبرتك أني ترددت بعض لحظات. قلت لنفسي «لا بد لي من أن أغدو مسيحياً. لا بد لي من أن أغدو عضواً في كنيسة. ولكن أتكون هي الكنيسة التي مرت بالإصلاح (البروتستانتي)؟ «كانت زوجتي بروتستانتية» وكنا وثيقي الصلة على نحو غير عادي. وأنا أكن لأسرتها أعظم المودة. وهناك أخ لزوجتي كان قساً أشبه بموضع سري لكنني اخترت الكاثوليكية. ومن المحقق أن أثر شارل دي بو كان هو الأثر الأكبر فيّ هنا. لاح لي أن اختيار المسيحية إنما يعني اختيار المسيحية مكتملة وكنت أجد هذا الإكتمال في الكاثوليكية أكثر مما أجده في البروتستانتية. لاح لي أن البروتستانتية لا تقدم سوى تغيرات جزئية متنوعة، ومفتقرة أحياناً إلى الاتساق عن هذا الاكتمال، وأنه من العسير جداً الاختيار بين هذه التعبيرات. ذلك ـ على وجه الدقة ـ ما حدث.

ـ 5 ـ

وتتقدم محادثات ريكور ومارسيل إلى ختامها في المحادثة الخامسة، إذ يثير الأول مسألة البعد العام والبعد الخاص في فلسفة الثاني. يسأله: **«أيمكن القول بأن فلسفتك فلسفة الحياة الداخلية، ومن ثم فهي في نهاية المطاف فكر مقطوع الصلة بالواقع، أو ربما أنها تعالج العالم فحسب لكي تلح على قيمة العلاقات بين الأشخاص كعلاقة الوفاء ـ التي كتبت بعض صفحات رائعة عنها ـ بحيث إنك تتجاهل العلاقات الاجتماعية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؟ ويتأدى بنا هذا الاعتراض إلى النظر فيما نحب أن نسميه «ما هو إنساني في الإنسان» أي مكان تشغله هذه الموضوعة (القيمة) في فلسفتك؟»**.

فيرد مارسيل: أظن أن هذه الموضوعة قد غدت متزايدة الأهمية في فكري عبر السنوات العشرين الماضية... وأستطيع أن أقول إنه ليكون خطأً عميقاً، خطأً جدياً على نحو بالغ، الادعاء بأن فكري معني «فقط بالحياة الداخلية» ويضرب مثلاً على ذلك موقفه من مشكلة عالم التكنولوجيا.

«ربما كنت في البداية قد اتخذت موقفاً عدائياً على نحو مبالغ فيه ـ من التكنولوجيا. واليوم يلوح لي هذا سخفاً محالاً. فلست، بعد، على استعداد لأن أدين أي مثل واحد من أمثلة التكنولوجيا. أعتقد أن التكنولوجيا جيدة في حد ذاتها. ومن ناحية أخرى أعتقد أنها يمكن أن تستخدم استخداماً خاطئاً».

ويفرق مارسيل بين ما يدعوه التزاماً جذرياً والتزاماً طارئاً أو مشروطاً: يلوح لي أن الالتزام الجذري مرتبط بمهنة الفيلسوف.

على الفيلسوف ألا يرفض هذا النوع من الالتزام. لكن ثمة أيضاً، التزام مشايع، طارىء أو مشروط، أرفضه، إن الالتزام الجذري مرتبط بـ كيف أصوغ الأمر؟. الشروط الهيكلية للوجود الشخصي، فعلى سبيل المثال لا مجال عندي لغير إدانة كل نوع من العنصرية إدانة مطلقة. وبالمثل لا مجال عندي لتقبل التعصب الديني. هذان مثلان لمواقف أظن أنه ينبغي على الفيلسوف فيهما أن يتخذ موقفاً نضالياً حقاً. أما الالتزام الطارىء أو المشروط فأمر مختلف كلية. إنه في الحقيقة التزام باسم حزب وأنت تعلم حق العلم أني في بعض أعمالي ـ خاصة في مسرحياتي ـ قد أقمت تضاداً مطلقاً بين المشايع والإنساني، إذ أفهم كلمة «الإنساني» هنا على أنها تعني ارتباطاً بقيم إنسانية بالمعنى الصائب للكلمة. هذا هو المعنى العميق لمسرحيتي «الريح» التي أعيد نشرها منذ عدة أشهر مضت وأعتبرها من أكثر مسرحياتي دلالة.

ويقول ريكور: **إني أجد نفس التفرقة بين الالتزام الجذري والالتزام المشايع في ردك الفخم على الأستاذ كارلو شميت عندما منحت جائزة السلام في أيلول/ سبتمبر 1964؛ وفي هذا السياق الجرماني أراك قريب الصلة لا بهايدغر فحسب وإنما أيضاً. . . ـ ربما ـ بماكس فيبر الذي يفرق بين أخلاقيات الإقناع وأخلاقيات المسؤولية (ما كان يدعوه أيضاً: أخلاقيات القوة). أترى أن ثمة، من الناحية الفعلية ـ مستويين من الأخلاقية أحدهما يعبر عن التزام من حيث العمق ينبغي باستمرار أن يمارس ضغطاً على النظام السياسي والاجتماعي، ومستوى آخر يقاس بما هو ممكن ومعقول؟.**

فيقول مارسيل: لست أعرف فكر ماكس فيبر جيداً، ولكني لن

أدهش لو أنك كنت معيباً في عقد هذه المقارنة. فمن ناحية نجدها ـ أليس الأمر كذلك؟ ـ إننا يجب أن نرتد إلى هايدغر. علينا أن نتذكر أن هايدغر في إحدى اللحظات كان أكثر من متسامح مع الهتلرية الوليدة، وهذا يظل غلطة لا تمحى (في سجله) ويلوح لي أن هذا التسامح ما كان ليتسنى لولا نقص فلسفي معين، على حين أننا نعرف حق المعرفة أن موقف ماكس فيبر من كل مسألة أساسية ظل دائماً موقفاً لا تثريب عليه.

ـ 6 ـ

وفي المحادثة السادسة والأخيرة يسعى ريكور إلى إبراز الوحدة الجذرية لفكر مارسيل على ما قد يبدو به من شتات. يقول له: **«أتظن أن هذه الوحدة يمكن أن يعبر عنها الوصف الوحيد الذي تقبلته ـ في تصدير كتابك «سر الكينونة» على ما أعتقد ـ وصف «السقراطية الجديدة»؟».**

فيقول مارسيل: أجل ولكن لاحظ أني لست صاحب هذه التسمية. لقد اقترحها ذات مرة جوزيف شينو الذي يعمل الآن أستاذاً في المغرب، عندما كان يختلف بانتظام إلى حلقات بحثي. كان ذلك في أعقاب الحرب العالمية الثانية بالضبط. ومن الناحية الفعلية أظن أن هذا الوصف ربما كان أقل الأوصاف تضليلاً، رغم أني بطبيعة الحال أنفر بشدة من كل كلمة تنتهي بالمقطع (ism). إن تعبير «السقراطية الجديدة» يلوح لي أنه يؤكد الدور المركزي الذي يلعبه التساؤل في فكري، والحقيقة الماثلة في أن همي الأول في أغلب الأحيان كان العثور على طريقة كفء لصياغة المشكلات قبل محاولة حلها.

كذلك يولي التعبير إلى حقيقة مؤداها أنه رغم أوهام مراهقتي توصلت في النهاية إلى أنه من اللازم أن أنبذ نبذاً مطلقاً فكرة إقامة نسق (فلسفي) لاح أن طريقة تفكيري لا تتسق والشكل المنهجي. وقد يكون لي أن أضيف أني رحت أتأمل نقدياً الطابع الملتبس ـ والمقلق أحياناً ـ للصلة بين الذات ونسقها. إن شيئاً في عبارة «صاحب نسق» قد ظل دائماً يقلقني.

من اللحظة التي ينشىء فيها المرء مذهباً يغدو ـ فيما يبدو ـ معنياً باستغلاله والتحكم فيه. وهذه الأفعال التي تصدق على المستوى المادي تفقد شيئاً من معناها أو على الأقل يحرف معناها، على المستوى الروحي.

وإلى هذا الحد أعتقد أنك مصيب في القول بأن تعبير «السقراطية الجديدة» يمكن الإبقاء عليه. وألاحظ أنه في واحد من أعمق الكتب التي وضعت عن عملي قد أستخدم صديقي زافييه تيليت هذا التعبير.

وينتقل ريكور إلى خيط الرحلة في عمل مارسيل، خيط «الإنسان في الطريق أو الإنسان السالك أو الجوال أو المتنقل (Homo Viator)» فيعقب مارسيل على ذلك بقوله «أم أني إذ أرتد بنظري إلى الدرب الذي سافرت عليه أجد أني كنت تدريجياً أعيد تقويم فكرتي عن الخبرة. أتذكر ـ ولا بد لي أن أقول إن هذا يحرك في تهيجاً قديماً ـ الازدراء الذي اعتدت أن أكنه للنزعة التجريبية (empiricism) في مراهقتي، من الحق أن هذه التجريبية كانت، بصورة خاصة هي الصورة الإنكليزية منها: كنت أفكر آنذاك في لوك وبدرجة أكبر في هيوم. وفيما بعد عندما بدأت أتصل بالفكر الأميركي، خاصة فكر وليم جيمس، نقحت حكمي

هذا. لكني أعتقد أن تفكيري في التجريبية غداً أدق ليس فقط من جراء اتصالي بفلاسفة آخرين، كلا. أظن أن هذه الدقة كانت، في المحل الأول، نتيجة للحياة. وبـ «الحياة» أعني الحياة مع الآخرين وتأمل الآخرين والعلاقات الشخصية وما بين الذوات، وهو ما لم نكن قد تحدثنا عنه بما فيه الكفاية ـ ربما ـ ولكنه ـ على ذلك ـ أساسي جداً بالنسبة لي.

ويختم ريكور المحادثة بقوله: «**إنك من نفس السلالة التي ينتمي إليها شارل بياجيه وأمانويل مونييه وكل أولئك الذين أدركوا الوحدة العميقة للبدن والروح وإن كل فكرك يشهد بالتجاوز البالغ والاتصال الصارم بين التجسد ـ أساس كل جولاتك وبحثك ـ والأمل الذي ليس شيئاً سوى سلوك مستمر**». فيرد مارسيل: أعتقد أنك على صواب إذ تذكر بياجيه. ومن المحقق أنه قلة من الكتاب من أشعر أني قريب منهم مثله. وعموماً أشعر أني أقرب إليه من قرابتي لكلودل، مثلاً: إنني على أي حال أقرب إلى طريقة تفكيره ونوع التزامه من قرابتي لكلودل، رغم أني أعجب بعبقرية كلودل إعجاباً كبيراً وأقر بما كان له من أثر فيّ حوالي أعوام 1912 ـ 1914.

وهنا يورد ريكور السطور الختامية من كتاب مارسيل «الإنسان الجوال» أي ياروح التحول، عندما نحاول أن نمحو تخم السحب الذي يفصلنا عن العالم الآخر، أهدي حركاتنا التي تعوزها الدقة! وعندما تدق الساعة المقدورة أيقظينا!».



حضور بول ريكور(*)

عبد السلام محمد طويل(**)

يكتسي الكتاب موضوع القراءة حضول بول ريكور أهمية خاصة بالنظر إلى الاعتبارات التالية:

أولاً: إن هذا الكتاب، بغض النظر عن طابعه الاحتفائي، يمثل نموذجاً جيداً لعملية التواصل والتفاعل الثقافي والفلسفي بين العالمين العربي والغربي، وهو تواصل موصول عبر نصف قرن وليس استجابة فورية لما يجري من حديث إيديولوجي حول صراع أو حوار الحضارات أو الثقافات.

ثانياً: إن المشروع الفلسفي لبول ريكور يعد من أكثر المشاريع الفكرية الغربية صلة بواقع الثقافة العربية الإسلامية من حيث

(*) *Présence de Paul Ricoeur:* Académie Tunisienne des sciences des lettres et des Arts Beit al hikma, Carthage, 2003 (122p).

«حضور بول ريكور»: الأكاديمية التونسية للعلوم والآداب والفنون: بيت الحكمة، قرطاج 2003 (ص 122).

(**) باحث مغربي.

اشتغاله أساساً على التأويل وتحليل الخطاب، والقضايا الأنطولوجية. وهو ما قد يسعف المجتمع العربي بصدد سعيه لتجديد مختلف مظاهر وأنماط خطابه الثقافي دينية كانت أو غير دينية... وكذلك من حيث موقفه المتوازن فيما يتصل بإشكالية العلاقة بين الحداثة والتراث، وكذا رؤيته الإيجابية للدين والظاهرة الدينية... وهو بهذا يؤسس لنزعة إنسانية كونية بالغة الانفتاح والتسامح، فضلاً عن قيامه على منظور منهجي ومعرفي ينطلق من حتمية التفاعل بين مختلف فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية للوصول إلى إجابات مرضية حول الأسئلة الأنطولوجية الكبرى.

وابتداء يمكن تصنيف أبحاث هذا المؤلف الجماعي من حيث طريقة وخلفية المقاربة إلى نمطين رئيسيين: نمط يغلب عليه الطابع الاحتفائي التكريمي وهو ما ينسجم مع مناسبة إصدار هذا الكتاب من طرف مجموعة من أساتذة الفلسفة في الوطن العربي تتلمذوا خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، على يد بول ريكور واستمر اهتمامهم وتواصلهم قائماً مع مشروعه الفلسفي، ومن هنا ينبع احتفاؤهم به إلى جانب باحثين فرنسيين آخرين وعلى رأسهم بول ريكور[1]. ونمط يغلب عليه الطابع التحليلي المقارن. وسوف تركز هذه القراءة بشكل أساسي على أنماط التواصل

(1) شارك في هذا الكتاب الجماعي كل من: عبد الوهاب بو حديبة، وفاطمة حداد شماخ، وفتحي التريكي، ومحمد محجوب، والربيع ميمون، وأحمد حسناوي، وجورج زيناتي، وصلاح ستيني، وأوليفيه ابيل، وأوليفيه مونغان، وجون غريش، فضلاً عن بول ريكور.

والتأثير والتأثر المعرفي بين بول ريكور وفلسفته من جهة، وبين الباحثين الذين قدموا أوراقاً حول كتاباته.

وقبل ذلك يبدو من المفيد منهجياً تزويد القارىء بخلفية معرفية عامة عن بعض أهم أفكار واجتهادات بول ريكور موضوع هذا الكتاب.

1 ـ نجد لدى بول ريكور تمييزاً بين نوعين من الزمانية، فمن جهة أولى هناك زمانية الوجود في العالم مع الآخرين، ومن جهة ثانية هناك الزمانية العميقة التي يكمن مضمونها في محاولة حل لغز الموت والأبدية.

2 ـ التاريخية لديه تقوم على استدعاء الزمان للتفكير في الوجود، ولكن ليس الوجود الفردي، بل الوجود في العالم ومع الآخرين بكل غناه الدلالي والتأويلي.

3 ـ يمثل السرد لديه منزلة أنطولوجية، ويتحول إلى مصدر أولي من مصادر المعرفة بالذات وبالعالم. والنص السردي مهما كان النوع الذي يتمظهر فيه سواء كان أسطورة أو قصة أو رواية ينطوي على أفقين: أفق التجربة وهو أفق يتجه نحو الماضي، وأفق التوقع وهو الأفق المستقبلي.

4 ـ يميز بول ريكور بين نوعين من التأويلية: تأويلية الشك ويمثلها كل من ماركس ونيتشه وفرويد؛ وتأويلية الإثبات التي يمثلها بولتمان وتيار لاهوت التحرير. ورغم الصراع القائم بين التأويليتين إلا أن بول ريكور يحرص على التقريب بل والتكامل بينهما. وفي هذا الإطار ومن وجهة نظر هيرمينوطيقية يذهب بول ريكور إلى أن للنص معنى مختلفاً عن المعنى الذي يعرفه التحليل البنيوي فيما يستعيره من اللسانيات، فهو (أي النص) وساطة بين

الإنسان والعالم، بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان ونفسه فالوساطة بين الإنسان والعالم هو ما يدعوه بول ريكور بالمرجعية، أما الوساطة بين الناس فينعتها بالاتصالية، في حين أن الوساطة بين الإنسان ونفسه فينعتها بالفهم الذاتي. ومن هذا المنطلق فإن العمل الأدبي يشمل هذه العناصر الثلاثة: المرجعية، والاتصالية، والفهم الذاتي.

5 ـ تتلاشى المسافة بين الإبداع والحياة لدى بول ريكور، من منطلق أن القراءة تعد طريقة للعيش في البنية الخيالية للنص الإبداعي، وبهذا المعنى يذهب بول ريكور إلى أن القصص تروى، ولكنها أيضاً تعاش على نحو متخيل، أكثر من ذلك فإنه يتحدث عن «الهوية السردية» التي تشكلنا على اعتبار أن الهوية أو الذاتية ليست عبارة عن سلسلة أحداث مفككة، كما أنها ليست عبارة عن جوهر ثابت عصي على التطور، فالهوية لديه تستمد وجودها أساساً من التأليف السردي في حركيته.

6 ـ يكتسب التراث أهمية خاصة لدى بول ريكور وفي هذا يقول: «إن الفرد باعتناقه التراث وتفعيله وإعادة تأويله، يكون قد اتخذ من التراث نفسه غاية له، حيث يفهم التراث بأنه ما يستغرق أجيالاً، ويمتد إلى ما وراء حياة المشاركين في ذلك التراث وميلادهم وموتهم. وانطلاقاً من هذا الوعي بأهمية التراث يحذر بول ريكور من الاستهتار المعاصر بالتراث ويرفض النزوع إلى تجاوز التراث، أو القطيعة معه باعتباره شيئاً مكتملاً في ذاته وعصياً على التغيير، بل يدعو على العكس من ذلك، إلى الانفتاح على الماضي بغية إعادة إحياء ما لم يكتمل حتى الآن من ممكناته، انطلاقاً من أن التراثية تعني أن المسافة التي تفصلنا عن

الماضي ليست فاصلاً ميتاً بل هي «تحويل إبداعي للمعنى»، علماً أن ريكور يميز بين التراثية والتقاليد والتراث، فإذا كانت التراثية مفهوم شكلي وإجرائي، فإن التقاليد تؤدي وظيفة مفهوم مادي لمحتويات التراث. وبغض النظر عن التداخل الغامض بين هذه المفاهيم إلا أن ما يهمنا هو تأكيد بول ريكور أن التراث ليس بنية عقائدية راسخة وإنما جدل متواصل من الاستمرار والانقطاع يتكون من تقاليد وقيم متناسقة مختلفة وأزمات داخلية، وانقطاعات ومرجعيات وانشقاقات، وما أن نسلم بذلك حتى نكتشف بأن في التراث بعد جوهري للمسافة وهي المسافة التي تدعو باستمرار إلى التأويل النقدي. وتتأكد مرجعية التراث لدى بول ريكور بشكل لا يقبل الشك حينما نجده يعتبر أن كل عمل يعد إنتاجاً أصيلاً وكينونة في عالم الخطاب، لكن العكس لا يقل عن ذلك صدقاً فالابتكار سلوك تحكمه القواعد، لأن عمل الخيال لا يأتي من فراغ، فهو يرتبط بشكل أو بآخر بالنماذج التي يوفرها التراث؛ أكثر من ذلك فإن خيال الفنان الإبداعي لا يستطيع الاتصال بالآخرين ما لم يشترك معهم بموروث جماعي، وفي هذا الإطار نجده ينتقد إهمال كانط (Kant) للأبعاد الاجتماعية والتاريخية للخيال الإبداعي.

7 ـ لا يمكن الوصول إلى أنطولوجية الوجود الإنساني لدى ريكور إلا عبر اللغة ولذلك نجده يعترض بشدة على هايدغر بدعوى أنه ينتقل إلى وصف الوجود بسرعة بالغة ودون الاستفادة من مختلف الوسائط وكذلك دون تحضير منهجي كافٍ، فضلاً عن ذلك فإن هايدغر حينما يتوجه رأساً لمعالجة القضايا الوجودية، يترك نفسه بلا وسيلة تفصل بين نزاع التأويلات المختلفة. وهو ما

حدا ببول ريكور للتشديد على أن إدراك أنطولوجية الوجود الإنساني يتعذر أن يتم دون الانعطاف على اللغة، عبر تحرير الرموز والنصوص التي تشهد على ذلك الوجود، ولهذا فإن بول ريكور من خلال كتابه «الزمان والسرد» لا يكون مجرد امتداد لمشروع هايدغر وإنما يمثل أكثر من ذلك عنصر تصويب وتصحيح للموضوعات المركزية لكتاب هايدغر حول «الوجود والزمان» حيث أسعفه بتطبيقات أدبية وزوده بدقة تحليلية وبعد اجتماعي واضح.

8 ـ يمثل الخيال والزمان والإمكان العناصر التكوينية الأساسية في كل من الأنثروبولوجية الفلسفية لدى بول ريكور وتحديداً تفكيره في الوجود الإنساني والهيرمينوطيقي أو التأويلية أي تفكيره في النصوص.

9 ـ الوجود في التاريخ يعني حسب ريكور أن الفعل هو العناء والعناء هو الفعل(2).

بعد هذه الإطلالة العامة على فكر بول ريكور من داخل الكتاب موضوع القراءة ومن خارجه، نعود إلى أهم ما جاء في أبحاثه من أفكار وقضايا. وتكون البداية بدراسة عبد الوهاب بو حديبة بعنوان «ذكريات» (Souvenirs). بعد أن يتتبع الباحث مختلف مراحل علاقته المعرفية والإنسانية ببول ريكور يقف بشكل مركز على أول رسالة تحفيزية تلقاها من أستاذه تدعو لضرورة الحضور في التاريخ مسلحين بقيم السلام في مواجهة كل أشكال العنف،

---

(2) لقد تمت الاستعانة من أجل صياغة هذه العناصر بكتاب: «الوجود والزمان والسرد»، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1999.

ولا شك أن القيمة التاريخية لهذه الرسالة تنبع من أن تونس آنذاك، (بلد الطالب) كانت لا تزال مستعمرة من طرف فرنسا (دولة الأستاذ)!

غيرأن قوة الإلهام الفلسفي التي مثلتها كتابات ريكور لبوحديبة وغيره لم تتوقف عند مرحلة التكوين الجامعي التي تزامنت مع مرحلة الاستعمار وإنما استمرت إلى ما بعد الاستقلال، وفي هذا الإطار نجد بوحديبة يقول: «لقد كنت أستمد القوة من فكرة أتتني من بول ريكور الذي قال لي: إنه بإمكاني أن أساهم بجهودي المتواضعة ليس في محو فظائع زماننا وإنما على الأقل، في كشف الجلادين». وهو ما يشكل شحنة معرفية ونفسية أمدت بوحديبة، بعد ذلك بإرادة الالتزام والنضال في مجال الحريات العامة وحقوق الإنسان.

هذا على مستوى الالتزام بالقضايا العامة أما أهم ما تعلمه بوحديبة من بول ريكور معرفياً، فيتمثل في استيعابه أن التحليل الأكثر حيوية ونجاعة هو تحليل للأعماق (analyse des profondeurs)، العمق النفسي الذي بلوره ريكور من خلال فرويد والعمق الاجتماعي الذي بلوره من خلال ماركس، والعمق الروحي كما حلله نيتشه... غير أن بوحديبة يخلص إلى أنه في المحصلة الأخيرة ليس هناك إلا عمق واحد هو العمق الفلسفي.

غير أن ما يكتسب قيمة وأهمية كبرى فيما تعلمه بوحدبية من بول ريكور هو أن الإنسان كي يجد ذاته لا بد من أن يتحقق عبر تحقيق كينونته؛ أما الربيع ميمون، فقد حاول الوقوف على أهم المحطات في المسار الفلسفي لريكور؛ فبعد أعمال هذا الأخير حول فينومينولوجيا إدموند هوسرل ووجودية غابرييل مارسيل

(Gabriel Marcel) وكارل ياسبرز (Karl Jaspers) حاول بول ريكور جاهداً تحديد مفهوم القابلية للخطأ، أو الخطيئة (la faillibilité) في الجزء الثاني من مؤلفه فلسفة الإرادة، الذي سيوجه كل أبحاثه اللاحقة، بعد أن درس في الجزء الأول من نفس الكتاب: الإرادي واللاإرادي، ليعالج في الجزء الثالث رمزية الشر (la symbolique du mal). فمن خلال تأملنا في المفاهيم والمقولات التي درسها ريكور في هذا المؤلف نلاحظ أن الإنسان لديه ليس كائناً بسيطاً (être simple) وإنما كائن خاضع دوماً لقطبي الإرادي واللاإرادي، وهذان القطبان هما اللذان سمحا لريكور أن يطور بعد رمزية الشر التي عالج فيها رموزاً بدائية (الخطيئة le péché والذنب (la culpabilité) والقذارة (la souillure)، هيرمينوطيقا يتجاوز فيها العلم والدين والعقل والإيمان في علاقة من التعاون والمساءلة والتصحيح المتبادل.

فبعد رمزية الشر، حيث كشف أن الرمز يسلم عادة إلى التفكير، شرع في مسيرة تأمل طويلة حول، التحليل النفسي، واللغة، والتأويل والهيرمينوطيقات وصراعاتها، والتاريخ وحقيقة المؤرخ، والسياسة، والتربية، والدين، وكل ذلك يستخلصه الربيع ميمون بهدف تسليط الضوء على الواقع الإنساني وخباياه.

لقد أوضح الربيع ميمون أن بول ريكور قد انطلق من هيرمينوطيقا الرموز والأساطير، ومنها انتقل إلى هيرمينوطيقا النصوص، ومن هذه الأخيرة انتقل إلى هيرمينوطيقا الفعل، ليصل إلى أخلاق وسياسة قادرين على الرد على انتظارات الكائن الهش الذي هو الإنسان. وهكذا فإن الإنسان لدى ريكور ليس

بـ «السوبرمان» النيتشوي أو الإنسان والحيوان، الذي تحدث عنه ابن عربي وإنما الإنسان كما هو في واقعه وحقيقته التاريخية.

فرغم أن الإنسان كائن ضعيف إلا أن بإمكانه أن يعد قوياً إذا ما استطاع أن يتجاوز العطب الأصلي الذي يمنعه من أن يكون هو نفسه، وأن يحطم الزوايا المظلمة التي تحاصر وجوده وأن يدرك طبيعته في حقيقتها الأرضية، كما يدرك أصوله وغاياته النهائية وأن يعيش وفقاً لحكمة تمكنه من أن يكون في منتهى الانسجام مع ذاته والعالم من حوله.

هذه بعض أهم ملامح الإنسان التي توصل إليها الربيع ميمون من خلال تتبعه للمسار الفلسفي لبول ريكور، وهو مسار، الفلسفة فيه أكثر من مجرد مادة تدرس أو علم يحصل، وإنما هي فوق ذلك رسالة تنويرية تحريرية للمجتمع الإنساني.

وهي الخلاصة التي انطلق منها جورج زيناتي في مداخلته «بول ريكور ينصت إلى العالم Paul Ricœur à l'écoute du monde» حيث اعتبر أن الفكر والحياة لدى ريكور يمتزجان ويتداخلان في أفق فلسفي إنساني يرفض الفصل بين فلسفة قارية وأخرى أنكلوساكسونية، كما يرفض الحواجز، في إطار الفلسفة القارية الأوروبية، بين الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية، فهو شديد الإصرار في مختلف كتاباته على هذا الانفتاح بين فلسفة تأملية فرنسية، وأخرى فينومينولوجية هوسرلية ألمانية وثالثة تحليلية إنكليزية.

ومن جهة أخرى، فإن جورج زيناتي يخبرنا كيف أن بول ريكور يؤمن أن الفلسفة لا تعيش وحدها في العالم، إنما توجد وسط علوم إنسانية أخرى، كما أنها ليست قادرة بمفردها على

رصد جميع أبعاد الوجود، ولا على مواجهة جميع تحديات العالم. ومن ثم فلكي يستوعب الفيلسوف عصره استيعاباً جيداً، يتوجب عليه أن ينفتح على جميع مظاهر العلوم الأخرى كما يجب على الأنطولوجيا التي تشكل المحور الأساسي لكل فلسفة أن تتبع الطريق الطويل للمعرفة، مع قبولها التأسيس لحوار من اللسانيات والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ، من أجل عكس مدى تعقيد التجربة الإنسانية التي تعد مناسبة للوقوف، مع جورج زيناتي، دائماً على مغزى واجب الذاكرة (Le devoir de mémoire) الذي أصبح واجباً للمساواة في العدالة بين الذات والآخر، وهذه الذات لا يمكن أن تصبح حقيقية وأصيلة إلا من خلال المرور الإجباري عبر الآخر، لأن حقيقة الذات لا تنجلي ولا تظهر ولا توجد في كامل امتلائها إلا بفضل الإنصات للآخر والالتقاء به وإلا من خلال اندراج الذات كما الآخر في مغامرة إنسانية متجددة دوماً.

أما فتحي التريكي فقد ركز دراسته (Ricœur philosophe de l'altérité) «بول ريكور فيلسوف الغيرية» حول إشكالية الهوية متسائلاً ببساطة: من نحن؟ معتبراً أن هذا التساؤل يمكن أن يثير إنشغالات الأيديولوجيين ورجال السياسة الذين يبحثون على تجديد مثلهم الموحدة محاولين إقناع الجماهير بهدف تجميعهم ضمن «نحن» تظل بحاجة إلى تحديد مكوناتها باستمرار.

غير أن الباحث يكشف أن سؤال الهوية: من نحن؟ يمكن أن يتحول إلى: من هو عدونا؟ وبذلك يصبح هذا التساؤل إقصائياً من حيث الجوهر، لأنه يقسم الناس إيديولوجياً بين أصدقاء وأعداء. ومن ثم فإن خطاب الهوية (Le discours identitaire) يعد إقصائياً بحكم طبيعة الأشياء.

وهنا بالذات يستحضر التريكي إسهام بول ريكور الذي طور هذه الفكرة بشكل مغاير وفق منظور هيرمينوطيقي للزمانية، مبرزاً أن إعادة تشكيل الزمان بواسطة السرد يتكون مما يسمى بـ «الهوية السردية» (identité narrative) وهو ما يفضي إلى تحديد جديد للهوية التي لا تعد بالضرورة، رهينة الماضي وإنما بإمكانها أن تتشكل بواسطة المستقبل باعتباره تحولاً. فالهوية السردية بهذا المعنى ليست منغلقة ولا منطوية على ذاتها، إنها انفتاح وتفاهم، وتواصل وفعل. فحينما نعود إلى الماضي فإنما نعود إليه من أجل الوقوف على ممكناته واحتمالاته.

لكن ألا يمكن أن يتهدد مصير جماعة تؤسس هويتها على السرد بالانغلاق؟ يعتبر ريكور أن هوية جماعة معينة ليس بمنأى عن أزمات التشويه والتزييف، ولذلك ألح على القيمة التطهيرية العلاجية لفن السرد بشكل مغاير، والسرد بواسطة الآخر، بدلاً من سرد ذاتي التكوين. وكان الآخر هنا (l'autre) هو العنصر المؤسس للأنا (le moi). وهنا بالتحديد يتفق كل من بول ريكور وفتحي التريكي على أن الفلسفة تساهم أنطولوجياً في إرساء هوية تعددية ومنفتحة على الإنسان المعاصر من منطلق أن هوية الإنسان لا يجب أن تخضع لأي أحادية ميتافيزيقية، أو أنطولوجية أو دينية، أو سياسية، أو أخلاقية وإنما على المغاير والانفتاح وهو ما يمكن الإنسان من أن يغدو مواطناً حقيقياً (l'authentique citoyen).

ومن جانبه فقد عمل محمد محجوب ـ في دراسته الموسومة «حضور ريكور في الكتابات الفلسفية التونسية» ـ على تتبع أثر فلسفة ريكور في الفكر الفلسفي التونسي من خلال كتابات عبد

الوهاب بوحديبة خاصة فيما يتعلق بمفهوم الغيرية والتأمل الفلسفي لمفهوم الأنا في علاقته بالآخرين.

أما الأستاذة فاطمة حداد شماخ فلم تركز خلافاً لباقي الأبحاث، على فينومينولوجيا بول ريكور وإنما تناولت الجانب البيداغوجي والإنساني في شخصه، كما تناولت رؤيته لتأثير الفلسفة في السياسة، وكذا العلاقة بين اللغة والخطاب بالعنف من منطلق أن الخطاب والعنف يشكلان حسب ريكور العنصرين المتناقضين الأكثر عمقاً ومحورية في الوجود الإنساني، ومن هنا دعوته إلى حسن استعمال اللغة أو ما عبّر عنه بالممارسة غير العنيفة للخطاب... (la pratique non violente du discours) من خلال الحرص على احترام التعددية واختلاف الخطابات.

وفي قراءة كلية للمشروع الفلسفي لبول ريكور ذهبت الشماخ إلى أن أعمال ريكور في شموليتها تشكل «عملاً أخلاقياً» (éthique) بالمعنى العميق والواسع لكلمة أخلاق.

كما حرصت على إبراز البعد الإنساني والكوني لفلسفة ريكور من خلال انفتاحها على معظم التيارات الفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة.

وفي هذا الإطار فقد عقدت مقارنات عميقة بين كل من بول ريكور من جهة وكل من سبينوزا وهايدغر وكانط وحنا أرندت.

هذا عن مداخلات الباحثين العرب، أما المداخلات الغربية فقد استهلها الباحث أوليفيه مونغان رئيس تحرير مجلة «Esprit» بدراسته الموسومة «التزام وقيمة» (Engagement et valeur) والتي تمحورت حول إشكاليتين رئيسيتين: ما هي لحظتنا التاريخية؟ إلى أي لحظة تاريخية ننتمي؟ ما هي اللحظة الفلسفية التي هي لحظتنا؟

بالنسبة للحظة التاريخية فقد اعتبر الباحث أنها لحظة مطبوعة بالعنف حيث عمل على تقسيم القرن العشرين إلى ثلاثة مراحل أساسية: عصر الحرب ويمتد من 1914 إلى 1945 والعصر الذهبي للديموقراطيات الاجتماعية (1945 ـ 1975) أما المرحلة الثالثة فبرغم أن الباحث لم يخصها ببحث صريح غير أن ذلك لم يمنع من وصفها بمرحلة الارتكاس، فرغم أن انهيار جدار برلين سنة 1989 كان إيذاناً ببداية مرحلة من التفاؤل التاريخي إلا أن هذه المرحلة كانت جد قصيرة حيث سرعان ما دخلنا بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر إلى حالة من الفوضى وعدم الاستقرار الدوليين.

ورغم ذلك فقد سجل أوليفيه مونغان أن هناك نجاحاً متنامياً للقيم الديموقراطية. غير أن المشكلة تظل قائمة بصدد كيفية الحفاظ على هذا المكتسب، وكيفية تحويل هذا التراث إلى منظورات للفعل (Perspectives d'action) وكيفية الاستمرار في التمسك والحرص على القيم الديموقراطية. إن هذه التساؤلات هي ما تطرحه علينا ـ حسب الباحث ـ اللحظة التاريخية الراهنة.

هذا عن اللحظة التاريخية لكن ماذا عن اللحظة الفلسفية؟ يعتبر الباحث أننا قد اعتقدنا طويلاً بوجود قيمة للقيم (La valeur des valeurs)، والحال إننا دخلنا في أزمة عميقة للقيم بمعنى استحالة الرجوع إلى قيمة القيم، فهذه الأزمة يشخصها الباحث بكونها أزمة ثيولوجية لكنها أيضاً أخلاقية وفلسفية وجمالية. وفي المحصلة النهائية وبلغة لا تقبل المواربة يسجل أوليفيه مونغان أن اللحظة الفلسفية التي نوجد فيها لحظة مطبوعة بالشك والعدمية، وهي لحظة لا تبدو قادرة على مساعدتنا على تغذية قناعات قوية.

ولمواجهة هذه الأزمة فإن الباحث يعتقد أن الأمر لا يتعلق بالبحث عن أساس معين للقيم بقدر ما يتعلق بمأسسة القيم (L'institutions des valeurs) أو تبادل القيم وهو ما لم يتم إلا عبر أرساء أسس تعددية راسخة للقيم تقوم على الجمع بين الاختلاف والوحدة.

وفي هذا السياق يتساءل الباحث كيف لنا أن نتفق على آلية أو إطار لتكييف صراعاتنا؟ كيف لنا أن نتوافر على قواعد مشتركة تسمح لنا أن نكون مختلفين؟ كيف يمكن أن نكون في حالة صراع دون أن نعلن الحرب؟

هنا نلاحظ التداخل العميق بين اللحظتين التاريخية والفلسفية في لحظة وجودية واحدة مطبوعة بالعنف والشر ولمواجهة استشراء واستفحال هذا الشر يؤكد الباحث ضرورة خلق شروط الجماعة السياسية (Communauté politique) التي سيكون بإمكانها مواجهة الشر أينما وجد مع التسليم بعدم القدرة على استئصاله كلياً، لأنه ببساطة يشكل حقيقة وجودية في تفاعل جدلي مع الخير.

وفي سياق تحديده لمفهوم الالتزام يتساءل الباحث: ما هي معايير الالتزام حينما نكون في حالة من عدم التوجيه التام، وحينما تتجاوزنا الأحداث؟ وبعد أن يحاول استمداد بعض عناصر الإجابة من بول ريكور يستخلص أن جوهر الالتزام إنما يكمن في القناعة التي تجبرنا على ألا نضفي صفة الإطلاقية عليها، بأن نتعلم أن نلتزم بقضايا وقناعات مهما كانت عادية «وناقصة» (Imparfaite) لأن القناعة (La conviction) تغدو عنيفة عندما يراد تعميمها. فالقناعة يمكن أن تكون غير متسامحة (متعصبة) إنما

يمكن أن تغذي المواقف غير المتسامحة الأمر الذي يستوجب موازنتها بالتسامح.

وفي هذا السياق يتساءل أوليفيه مونغان: ما الذي يؤسس التسامح بالنظر إلى اللاتسامح أو التعصب؟ ليأتي جوابه «أنا متسامح لأنني قادر على احترام حرية الآخر في التمتع بقناعته الخاصة، اللاتسامح يكمن في كلام احترام حرية الآخر في التمتع بقناعته الخاصة؟

ومن جهته، فإن أوليفيه ابيل (Olivier Abel) قد انطلق من إشكاليته شديدة الصلة بالاعتراف بالآخر، والتعرف إليه، متسائلاً عن مغزى الاضطراب الذي يصاحب عملية الاعتراف وتجربة المعرفة والتعارف، ومتسائلاً عن دلالة التلازم الوثيق بين الاعتراف (Reconnaissance) والانفعال (Émotion) متبعاً هو الآخر مقترباً مقارناً استحضر فيه كل من كانط (Kant) وهوسرل (Husserl) وحنا أرندت وبروست (Proust). وخاصة هيغل (Hegel) الذي تعد الرغبة في نيل الاعتراف لديه محركاً أساسياً من محركات التاريخ الإنساني. ولذلك نجده كموضع الاعتراف في قلب جدليته من منطلق أن الصراع ضد عدم الاعتراف أو من أجل انتزاع هذا الاعتراف هو الذي يكمن في أصل الصيرورة التاريخية ونطور الأشياء.

وأخيراً فقد انصبت دراسة بول ريكور (le mémoire saisie par l'histoire) للرد على النقد والهجوم الذي تعرض له كتابه الأخير «الذاكرة، التاريخ، النسيان» وخاصة فيما يتعلق بواجب الذاكرة، وهو ما كان داعياً لإعادة النظر الشاملة في بنية الكتاب الذي يتمحور أساساً حول تمثل الماضي من خلال الذاكرة والتاريخ،

لكن من وجهة نظر الحقيقة وليس الأخلاق. وهكذا فقد شكلت دراسة ريكور فصلاً إضافياً لكتابه السالف الذكر.

فمقابل البناء الأصلي للكتاب بناء على تصور خطي (linéaire) بدأ على أثره ريكور من الذاكرة ومنها انتقل إلى التاريخ من وجهة نظر أبيستمولوجية، ليصل إلى الشرط التاريخي كمشترك إنساني. وبناء عليه فإن مسألة «واجب الذاكرة» قد عولجت مبكراً في سياق فينومينولوجيا الذاكرة الفردية والجماعية، وهو ما انبرى ريكور من أجل إصلاحه انطلاقاً من إعادة بناء شاملة لمسار الكتاب تتجاوز الطريقة الخطية لتعتمد تصوراً دائرياً تلتف فيه الذاكرة والتاريخ على بعضيهما، كما تنطلق من أن الذاكرة تعد بمثابة «رحمة للتاريخ» الذي يظل مديناً للذاكرة التي تشكل بدورها ـ حسب ريكور نفسه ـ موضوعاً للتاريخ، ما دام هو الذي ساهم في تشكيلها في مرحلة من المراحل.

أما واجب الذاكرة ـ بالنسبة لريكور ـ فيعني، في المحصلة النهائية، واجب عدم النسيان... بنسيان طلب الاعتراف الذي يأتي أساساً من ضحايا الجرائم التاريخية الكبرى، وهنا بصفتنا عرباً مسلمين نستحضر بقوة مأساة الشعب الفلسطيني والعراقي الذي ما عليه إلا أن يراهن على الذاكرة كعنصر تحفيز ووعي أساسي لاستمرار المقاومة وعدم الاستسلام.

بول ريكو فيلسوف الغيرية

فتحي التريكي(*)

التكريم الذي أود أن أخص به الفيلسوف بول ريكور في الأكاديمية التونسية المحترمة «بيت الحكمة» عبارة عن شهادة تتعلق بالإسهام الأساسي لفلسفة ريكور في بلورة النص التأسيسي لكرسي اليونسكو التونسي الذي أنتمي إليه. والذي سلط الضوء على فلسفة التعايش (La Philosophie du vivre-ensemble).

أثناء كتابة النص التأسيسي لهذا الكرسي انتهيت من ترجمة الحوار الذي خصني به الفيلسوف بول ريكور سنة 1996 والذي تناول الإشكالية المعقدة حول الهوية والغيرية. الأمر الذي حملني على الغوص مرة أخرى في المشروع الفلسفي الكبير لبول ريكور من أجل إعادة طرح التساؤل المقلق: من نحن؟ على ضوء ظروف المرحلة. بكل تأكيد، فإن هذا التساؤل يمكن أن يترجم انشغالات الأيديولوجيين، ورجال السياسة الذين يسعون لتجديد مثلهم

(*) أستاذ كرسي اليونيسكو للفلسفة ـ جامعة تونس الأولى.

بالتوجيه محاولين إقناع الجماهير من أجل حشدهم وتجميعهم ضمن «نحن» (Nous) تظل بحاجة مستمرة لتحديد مكوناتها.

ورغم أن جواباً سريعاً وعملياً يمكنه أن يقنعنا من قبيل: (نحن عرب ومسلمون) إلا أنه يجب الذهاب بالتحليل بعيداً والتساؤل عمن «نحن» هنا والآن. ولذلك فقد استهديت بفلسفة الأميركي رورتي (Rorty) الذي لخص إشكالية الهوية على النحو التالي:

أي موحد مثالي يمكننا إيجاده لتغدو مجموعتنا أقل من جماعة وأكثر من جيش؟

ففي هذا الاتجـاه نجد أن الإيديولوجي والسياسي وزعيم الحزب يحاولون تحديد مؤشرات الإنتماء من أجل التمييز وسط الجماهير بين من يستطيعون تشكيل قوة استراتيجية، أو قوة سياسية، أو مجرد جماعة ضغط.

فـ «من» (qui) هنا ليس لها من معنى إلا في إطار ظرفية معينة وحركة إيديولوجية وسياسية: فكلما كانت هناك أزمة هوية ناتجة من ظرفية اقتصادية، أو سياسية أو اجتماعية كلما أخذ هذا التساؤل بعداً استراتيجياً ووجب أن يجد جواباً ناجعاً من أجل الناس بغرض حشدهم تحت مجموعة من المثل والرموز. غير أن استعمال رورتي لمعجم عسكري بدا لي غير ملائم دائماً، وغير ناجع، مع أن السياسة والحرب ينتظمان في أغلب الأحيان بشكل ثنائي.

بالإضافة إلى ذلك فإن سؤال: «من نحن؟» يستهدف، أبعد من هذا الحشد، وأبعد من ضرورة التعارف بين أصدقاء، وحلفاء وأعضاء نفس الحزب أو نفس القضية، تحديد العدو. وبالتالي فإن «من نحن؟» يمكن أن تتحول إلى: «من هو عدوي؟». ولذلك فإن

هذا السؤال إقصائي بشكل جوهري، فمن الناحية الأيديولوجية نجده يقسم الناس بين أصدقاء وأعداء كما يشتغل بشكل صراعي.

إذن فخطاب الهوية (Le discours identité) يعد إقصائياً بطبيعته فبرسمه لمجال الحشد والتجميع يقوم بتحديد الآخر كخصم بل كعدو، أو عدو محتمل. فالوظيفة الأولى لخطاب الهوية باعتباره أيديولوجيا «يكمن في ضرورة التعارف بين أصدقاء: أي كل من يشاركون في معركة سياسية على نفس الجانب، وتحديد العدو. كل معسكر يحتاج إلى علامات ورموز، وشعارات، وخطاب من أجل تجميع وحشد أنصاره وإقصاء الآخرين»[1].

فالحل الذي نادى به رورتي يكمن ببساطة في التخلي عن سؤال: «من نحن؟» والإستعاضة عنه بسؤال: «que sommes nous?» «ماذا نحن؟». إذا أردنا أن نتحاشى هذا الإقصاء ونحقق الشمول فعلاً فماذا؟ هنا que تستدعي «qu'est-ce que» «تتعلق بجوهر الأشياء». «ماذا نحن؟» تحدد «النحن» بالنظر إلى باقي الأنواع مع التركيز على ما يشكل جوهر الإنسان. هناك إذاً، عودة إلى السؤال الكانطي: «ما هو الإنسان؟» وراء ما هو إيديولوجي وسياسي. وفي هذه الحالة فإن إطار الهوية يترك المكان للإطار الإنساني كما تأخذ إشكالية الغيرية مظهراً ميتافيزيقياً.

فرغم أن هذا التصور الذي قدمه رورتي يعد مضيئاً إلا أنه لا يكفي لحل إشكالية الهوية. وهنا أتى فكر ريكور ليمدنا بأكبر إسهام. لقد طور ريكور هذه الفكرة بشكل مغاير في إطار منظور

---

(1) Jean Baechler, *«Qu'est-ce que l'ideologie»* idées/ Gallim Paris 1976, p: 64.

هيرمينوطيقي للزمانية مبرزاً أن إعادة تشكيل وتصوير الزمان بواسطة السرد يتكون مما يسمى «الهوية السردية» (Identité normative)؛ عنصر أول اتضح لي أنه أساسي في بحثي وهو أن هيئة أو شكل الزمان يمر عبر سرد المؤرخ.

لكن ما يهمنا هنا هو أن هذه الهيئة والصياغة التصويرية التاريخية تتم داخل فضاء تجارب يحدد تعددية المسارات الممكنة وأفق انتظار يحدد مستقبلاً أضحى محققاً.

يجب القول: إن تكوين هيرمينوطيقا الزمن التاريخي ينفتح حتماً نحو فعل إنساني ونحو حوار بين الأجيال والتأثير في الحاضر.

الملاحظ أنه خلافاً لما نعتقد دائماً، فإن الهوية ليست «ماضوية» فهي ليست ذكرى بشكل حصري، ولا تتجذر فقط في «التاريخ المؤرخن» (histoire historisante) فالقصص أو الروايات، والآثار، والأطلال ليس لها من معنى إلا في علاقتها بالحاضر.

لقد طور ريكور في كتابه «الزمن السردي» «Le temps raconte» بشكل جيد المفهوم الهايدغري للتاريخانية. فالهوية على المستوى التاريخاني تتكون من ثلاثة أفكار مركزية هي: امتداد الإنسان بين الحياة والموت، الوفاء للذات، والغيرية أو التحولية.

إذا كان مفهوم الوفاء للذات رغم كونه غير ثابت، يربط الكائن، بكيفية معينة بماضيه وحاضره فإن مفهوم الغيرية يربطه بالمستقبل. فالهوية بهذا المعنى ليست ما يسمح فقط ببعض الحيوية المرجعية للماضي ما دام بإمكانها أن تتشكل كذلك عبر المشروع، عبر المستقبل باعتباره تحولاً. يستبطن التحول في نفس الوقت كل من القطيعة والاستمرارية والتفتح والتغيير مع الاحتفاظ بنفس الطبيعة. إذاً، ففي كل هوية يجب الأخذ بعين الإعتبار هذا

الفارق بالنظر إلى النموذج أو المثال، وبالنظر إلى مرجعية الماضي والوحدة الأصلية للكائن. هذا ما قادنا للتشديد على الخاصية الحركية للهوية التي تعد حركة تجعل الإنسان في وضعية متجددة دوماً بين جزع من مآل الموت والعدم من جهة وبين الفرح والاستمتاع بالحياة من جهة أخرى.

هذا التعريف الجديد للهوية بكونها، امتداداً، ووفاء للذات، وتغيراً وتحولاً يعطي للاختلاف والغيرية وظائفهما التكوينية في الأنا. فالهوية ليست انغلاقاً أو انطواء على الذات إنما بالأحرى، هي انفتاح، وفهم، وتواصل وفاعلية.

إن تواصل الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة والحياة أو مع أقرانه تغدو في هذه الحالة، العنصر المركزي في هويته «L'être-là, nous a appris Ricoeur, est l'être-là avec» إنه يوجد بالقرب من أشياء العالم ومع الآخر (autre) خارج هذا الإنفتاح فإن الهوية تغدو خطيرة اجتماعياً وسياسياً ما دامت ستصبح باباً مشرعاً للإقصاء وكل انغلاق.

في «الهوية السردية» هناك بكل تأكيد، عودة إلى الماضي لكنها عودة بغرض مراجعة احتمالاته وممكناته.

لقد شرح لنا في «الزمان والسرد» بأن الهيرمينوطيقا التاريخية «تطمح إلى جعل انتظاراتنا أكثر تحديداً وجعل تجاربنا أقل تحديداً». ومن جهة أخرى، ورداً على السؤال الذي وجهته لبول ريكور فيما يتصل بما قد يتهدد جماعة تؤسس هويتها على السرد من انغلاق، فقد أجاب بالكيفية التالية: إن هوية جماعة معينة ليست بمنأى عن أزمات التشويه والتزييف لذلك ألح على القيمة التطهيرية (العلاجية) لفن السرد بشكل مغاير، والسرد بواسطة

شخص آخر بدلاً من سرد ذاتي التكوين» ولأن الآخر هو العنصر المؤسس للأنا. إن مقصد ريكور هنا ليس محض تاريخي، ولا محض أبيستيمولوجـيا تاريخية، وإنما مقصداً أنطولوجياً، غير أنها أنطولوجية الانفتاح، الانفتاح على الانتظار وعلى الوعد والانفتاح على الغيرية. هذا يترجم بكل تأكيد مفهوم كوجيتو مهشم.

في الحوار وإنما كذلك في الكتاب الجميل «الذات باعتبارها آخر» «sois-même comne autre» الذي استعاد كل المسار الفلسفي لريكور. في المفهوم الأول الخاصية الثابتة للموضوع تحاصر الهوية في حالة من الإنغلاق والركود، في حين أن جوهر الذاتية يسلم إلى الزمانية والوعد والحرية، إلى الوفاء للذات، بكيفية تجعل الهوية لا تتحقق في علاقة تخارجية مع الآخر، وإنما عبر انخراط واشتباك حقيقي مع الآخر.

كل هذه الإشكاليات كانت بالنسبة إليّ شديدة الإضاءة حينما أسست كرسي اليونسكو التونسي الذي أوضح دليله أن «الفلسفة تساهم أنطولوجياً في إرساء هوية جامعة منفتحة على الإنسان المعاصر. لم تعد هوية الإنسان تتمظهر وتتكشف من خلال أحادية معينة (ميتافيزيقية، وأنطولوجية، ودينية، وسياسية، وإثنية. . .) إنما متغيرة ومنفتحة. وبهذا يمكن للإنسان أن يصبح المواطن الحقيقي لمجتمع من المجـتمعات».

هنا أيضاً في هذا التصور الأصيل للمواطن، فقد أسعفتنا فلسفة ريكور إلى حد بعيد. لقد جعلنا من الممكن النظر إلى التعايش كموضوع للتفكير الفلسفي، الذي يستدعي في الوقت نفسه نتائج هذا التصور المنفتح للهوية والغيرية. وكذا مختلف النقاشات حول الفلسفة رولس (Rowls)، وهابرماس (Habermas)، وروورتي، إلخ.

وحول ما يمكن تسميته، تجاوزاً، بالفلسفة متعددة الثقافات. إن مختلف الأعمال البحثية لفريقنا في كرسي اليونسكو التونسي تحاول أن تجيب على ضرورة العمل من جديد على الكوني حتى لا يغدو متجاوزاً ولا محرفاً بفعل هذه الظرفية العنيفة القائمة على الإقصاء.

الأمر، إذاً، يتعلق بحوار بين ثقافات مختلفة لكنه لقاء ـ يقول ريكور ـ مثقافة التاريخ والحقيقة... يجب ألا يكون قاتلاً بالنسبة للجميع. كيف تتم إذاً، هذه المثاقفة؟

إن فكرة ريكور، بهذا الصدد بالغة الإضاءة يمكن تلخيصها في مفهوم الإبداعية والخلق. وحدها ثقافة حية وفي الوقت نفسه وفية لأصولها، وفي حالة إبداعية وخلق على صعيد الفن والأدب، والفلسفة، وكذا على الصعيد الروحي، قادرة على تحمل لقاء الثقافات الأخرى. ليس فقط تحملها وإنما إعطاء معنى لهذا اللقاء، «ثم أضاف» إنني مقتنع بأن عالماً إسلامياً استعاد حركته من جديد، وعالماً هندياً أحدث بوساطاته القديمة تاريخاً فتياً، لهما من حضاراتنا وثقافتنا الأوروبية هذا التقارب النوعي الذي يعدون خالقيه جميعاً.

شكراً بروفسور ريكور على هذه المعاني والتوجهات المشتركة، شكراً على هذا الكرم الذي جعل من الفلسفة فضاء الانفتاح على الإنسانية بامتياز.

إلتزام وقيمة

أوليفيه مونغان(*)

على هدي بول ريكور الذي أحييه وأحتفي به هنا من خلال استيحاء بعض من تحليلاته باسم صداقة فلسفية يجب أن تفعل أكثر لتصبح أكثر دينامييكة، أود أن أذكر بسرعة أن سؤال القيم لا يأخذ معناه إلا عبر علاقته بتسجيل تاريخي. يجب علينا أن نتساءل: ما هي لحظتنا التاريخية؟ إلى أي لحظة تاريخية ننتمي؟ نتقاسم جميعاً الصعوبات نفسها، هذه اللحظة التاريخية هي لحظة القرن العشرين القصير حسب إريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm) الذي حدده ما بين 1914 و1989.

وهذا القرن بدأ بحرب عالمية، حيث نستطيع أن ننعت المرحلة من 1914 إلى 1945 بكونها «عصر الحرب» (L'âge de la guerre) إنه تشخيص جون باتوكا (Jan Patočka)؛ بعد ذلك يأتي العصر الذهبي للديموقراطيات الاجتماعية (L'âge d'or des social-démocraties) 1945-1975. إلا أنه شكل لحظة استثنائية وعابرة في

(*) رئيس تحرير مجلة «*Esprit*».

هذا القرن المطبوع بالعنف فرغم أن انهيار جدار برلين سنة 1989 كان إيذاناً ببداية مرحلة من التفاؤل التاريخي، إلا أن هذه المرحلة كانت جد قصيرة.

حتى قبل 11 أيلول/ سبتمبر كنا نعلم بأنه لم تكن هناك حتمية قدرية من شأنها أن تؤدي إلى نصر عالمي للديموقراطية وأننا لم نكن قد انتهينا بعد من الدرس المستفاد من الانشقاقات ضد الأنظمة التوتاليتارية لما قبل 1989، والتي قاومت الاشتراكية، وأن بعض القيم لم تكن قابلة للمناقشة، وأن هناك نجاحاً للقيم الديموقراطية.

لكن كيف يمكن الحفاظ على هذا المكتسب؟ كيف يمكن تحويل هذا الإرث إلى منظورات فعلية؟ كيف يمكن الاستمرار في التمسك والحرص على القيم الديموقراطية؟

هذا هو التساؤل الذي تطرحه علينا اللحظة التاريخية الراهنة... ما هي إذاً، اللحظة الفلسفية التي هي الآن لحظتنا؟

لقد اعتقدنا طويلاً بوجود قيمة للقيم أساس للقيم، والحال أننا قد دخلنا في أزمة للقيم بمعنى استحالة الرجوع إلى قيمة القيم... هذه الأزمة ثيولوجية لكنها أيضاً أخلاقية وفلسفية وكذلك جمالية: يتعلق الأمر بأزمة تواجهنا بخطر النسبية. وإن هذه الأزمة تفرض علينا، من أجل الخروج من الحلقة المفرغة بين النسبية والتأكيد الدوغمائي للقيم، أن نرفض إعادة البحث عن حقيقة صعبة المنال لكن أكثر من ذلك أن نفكر على مستوى التأسيس.

وبذلك تغدو قيمة القيم، وبشكل مفارق، ليس ما أستطيع إظهاره كمقوم وأساس وإنما ما ينفلت مني سعياً إلى ضمان فضاء

مشترك. الحقيقة أن أزمة أساس القيم هذه أزمة قديمة. فهي تدعونا للتفكير على المستوى المعماري عما إذا كنا سنولي وجهنا شطر أثينا أم شطر القدس. تقاليدنا تتساءل عن كيفية بناء مجتمع صامد. رغم أن العقد الاجتماعي كان دوماً مطبوعاً بالهشاشة إلا أن هذه الهشاشة تكرست أكثر خلال العشرين سنة الأخيرة، إذ يكفي أن نتذكر الحرب التي اندلعت في لبنان ويوغوسلافيا السابقة لنتأكد من ذلك. والحال أن اللحظة الفلسفية التي نوجد فيها تعد لحظة مطبوعة بالشك والعدمية وهي لحظة لا تبدو قادرة على مساعدتنا على تغذية قناعات قوية. هل يا ترى من أجل ذلك لم تعد لنا قناعات؟

بإمكاننا أن نفكر في الهشاشة حسب اليونانيين أو حسب التقليد الإنجيلي الذي بمقتضاه تعد المدينة (La cité) معماراً هشاً. ومنذ ذلك الحين فإن التساؤل لن يتعلق بالبحث عن أساس مكين للقيم وإنما يتعلق بمأسسة القيم أو تبادل القيم. يجب علينا أن نصمم على تعددية راسخة للقيم، أو بمعنى آخر يجب أن نحاول الجمع بين الاختلاف والوحدة. وكيف لنا أن نتفق على آلية أو إطار لتكييف صراعاتنا؟ وكيف لنا أن نتوافر على قواعد مشتركة تسمح لنا أن نكون مختلفين؟

لا يتعلق الأمر بالسعي لتحقيق الوحدة التامة، كما لا يتعلق بالتصميم على اللجوء إلى الحرب: فلا الوحدة التامة ممكنة ولا الحرب مطلوبة. كيف يمكن أن نكون في حالة صراع دون أن نعلن الحرب؟ خاصة في سياق تراجع فيه التفاؤل الأوروبي المرتبط بالإيمان، بالعلم نستطيع أن نقوم باقتصار الشر. انطلاقاً من ضرورة مواجهة هذا الشرء يتوجب علينا العمل حتى في

الأماكن التي نكون فيها معرضين للشر كما سبق وأن قال ذلك (Péguy).

رغم وجود الشر، فإن استئصاله والقضاء المبرم عليه غير ممكن وهو ما يطرح التساؤل حول قدرتنا للرد على الشر حينما استشرى واستفحل. يجب علينا دائماً أن نخلق شروط الجماعة السياسية التي سيكون في إمكانها مواجهة الشر أينما وجد ودون الوقوع في هم استئصاله كلية.

مفهوم الالتزام

الالتزام ليس مجرد استدعاء للقيام، إنه بالتحديد مفهوم يجب أن يتجسد. هناك بالتأكيد حالات يتم فيها الالتزام باسم مبادىء مقدسة ومطلقة. طيلة حرب الجزائر، ظل هم مقاومة التعذيب يمثل واجباً حتمياً غير قابل للتجزيء. لم يكن هناك إرهاب جيد بدعوى التطور التاريخي... مناهضة التعذيب غير قابلة للتجزيء فهي لا تقوم على اختيار ضحايا جيدين ولا جلادين أقل سوءاً وفقاً لمواقعهم.

اليوم أيضاً حينما نجد البعض مستعداً لتبرير بعض الوسائل باسم مكافحة الإرهاب، يجب التذكير بأن مكافحة الإرهاب كل لا يتجزأ، فرغم أن معارضة التعذيب تأتي من مبادىء مطلقة ومقدسة، إلا أن تجربة الالتزام تسمح دائماً بالتمسك بمبادىء من هذا القبيل.

خلال تاريخ مجلتنا (يقصد مجلة *Esprit* التي يرأس تحريرها) وفي مرحلة أولى كانت لمونيه رؤية أكثر تحديداً للالتزام. حيث

كان يتحدث عن أزمة حضارية معتبراً أننا نعلم ما لا نريد، غير أن هذا لم يعمل على رسم أفق للالتزام.

الخطأ ينبع من اعتقادنا أنه لا يجب أن نلتزم إلا من أجل قضايا نموذجية وعادلة. يجب هنا استحضار تأثير شخص له مكانة خاصة لدى مونيه يتعلق الأمر بـ بول لويس لندسبرغ (Paul Louis Landsberg) فخلفيته الفينومينولوجية ولجوؤه إلى فرنسا هرباً من الخطر النازي مكناه من الوقوف على المغزى العميق للالتزام. لندسبورغ له رؤية الشخص الذي ليس دوماً سعيداً: لقد قال هو نفسه بأنه يجب علينا أن نتعلم الالتزام بقضايا ليست بالضرورة نموذجية أو مثالية أو عادلة. طبعاً، فإن ما يشكل أساس هذا التأكيد هو التجربة التاريخية للندسبورغ المتعلقة بحرب إسبانيا وألمانيا النازية. فما هو محل خلاف هنا هو فكرة أننا نتوافر على قيم نعمل على تطبيقها من أعلى. ما هي معايير الالتزام حينما نكون في حالة من عدم التوجيه التام وحينما تتجاوزنا الأحداث؟

حسب بول ريكور، فهناك ثلاثة عوامل تثار، قبل كل شيء، أن أدرك وضعيتي كوضعية أزمة، وأن أعلم أنني لا أتوافر على قيمة القيم أو أن أستوعب أنه لم يعد لي مكان، وأنني، بمعنى من المعاني، شخص مترحل.

المظهر الثاني، يتمثل في أننا حينما نكون في حالة من عدم التوجيه، وفي حالة من الترحل فإن قيمنا تفتقد إلى هيراركية ثابتة. وأخيراً وفي المستوى الثالث، فإني لا أميز صديقي عن عدوي، حيث تسود حالة من الحيرة وعدم التمييز...

يجب أن ألتزم ضد كل ما هو غير محتمل وغير مقبول، فوق ذلك فإن الالتزام يتم في الزمان، يتعلق الأمر باعترافي بما أنا

مدين به وبإعادة إيجاد تراتبية للقيم يمر عبر هذه القدرة على الاستدانة، وهذه القدرة تمثل أحد الأشكال التي يتخذها الاعتراف بالآخر. الآخر هنا، هو من أنا مدين له. غير أن الاعتراف بالآخر يلاحظ بول ريكور، هو أيضاً الشكل الأكثر عمومية الذي ينظم الالتزام، خاصة حينما يتعلق الأمر بالخصم: «إلى أي مدى يمكن أن أعترف بالآخر الذي قد يكون خصمي؟».

يلاحظ أن مسألة الالتزام تضعنا في مواجهة مآزق حقيقية وهي المآزق الأخلاقية الراهنة. لا يتعلق الأمر أولاً بسؤال القيم، وإنما بالمواقف الأخلاقية الداعمة للقيم.

وفي لحظة من اللحظات يتوجب علينا أن نراهن على ألا نتوافر على أي ضمانة كما كان في رهان باسكال: إنه الرهان على أن انقطاعات الشر (Les interruptions du mal) لا تتراكم خلافاً لمنجزات الخير. إن الشر موجود، ولا يقتضي وجوده العمل على تفسيره كما يفعل الغنوصيون، وإنما يقتضي محاربته انطلاقاً من اليقين بأن انقطاعات الشر لا تتراكم.

إن جوهر الالتزام ها هنا هو القناعة التي تجبرنا على ألا نضفي صفة الإطلاقية على هذه القناعة بأن نتعلم أن نلتزم بقضايا وقناعات عادية أو ناقصة (Imparfaites) لأن القناعة (conviction) تغدو عنيفة عندما يراد تعميمها. فالقناعة يمكن أن تكون غير متسامحة (متعصبة) كما يمكن أن تغذي المواقف غير المتسامحة. الأمر الذي يستوجب موازنتها بالتسامح.

مداخل التسامح

سوف أستعيد هنا اقتراحاً آخر لبول ريكور الذي يميز بين

مراحل عديدة في تجربة التسامح، وتحديداً في تجربة الأوروبيين مع التسامح، إذ ليس لأوروبا ها هنا أي امتياز ما دامت قد واجهت قبل غيرها مشاكل أكثر شدة من مشاكل غيرها.

فرغم أن أثينا والقدس قد شكلتا الأساس الذي قامت عليه أوروبا إلا أنها ليست أوروبا: لقد كان على أوروبا أن تترجم، أن تنقل أن تثقف قبل أن تتبلور لها شخصيتها المستقلة. يندرج التسامح في أوروبا ضمن تاريخ يعد تاريخاً للحروب الدينية، إن هذا التاريخ هو الذي علمنا التسامح. يجب ألا ننسى تاريخنا الخاص الذي يمتد متبعاً خمسة مداخل أود تلخيصها معتمداً على بعض مقولات ريكور ومستعيداً بعض تعبيراته.

المدخل الأول: أتسامح مع قناعة الآخرين كما أحب أن يتسامح الآخرون معي.

المدخل الثاني: رغم نقدي وشجبي للكيفية التي نرى بها الأمور إلا أنني أحاول جاهداً أن أفهمها واستوعبها.

المدخل الثالث: التنوير (L'Aufklarung) العمل على خلق الشروط التي من شأنها أن تعزز حرية التعبير عن الآراء وعن القناعات المتضاربة: حرية الرأي، وحرية النشر، وحرية التعبير، وحرية التعليم. فالتحدي يكمن في السماح بالتعبير العام عن القناعات التي ليست بالضرورة محل اتفاق.

المدخل الرابع: في قناعات الآخرين هناك مجال لاقتسام جزء من الحقيقة الإنسانية. المشترك الإنساني محل اتفاق، وفي كل التجارب، باستثناء تلك غير المتسامحة، هناك مشترك إنساني يمكن الاتفاق عليه، إنه المستوى الأكثر تطلباً ذلك الذي من دون

أن أتخلى فيه عن قناعتي الخاصة لا أجد غضاضة في الاعتراف بالقيمة الإنسانية لقناعات الآخرين.

وأخيراً اللحظة الخامسة: وهي لحظة أوروبا أو أميركا المعاصرة، لحظة النسبية والعدمية واللامبالاة. إنها كذلك لحظة المخاطر الكبيرة لأنه حينما تسود اللامبالاة فإن عودة العنف تبدو حتمية؛ ما الذي يؤسس التسامح بالنظر إلى اللاتسامح أو التعصب؟

أنا متسامح لأنني قادر على احترام حرية الآخر في التمتع بقناعاته الخاصة. اللاتسامح يكمن في عدم إحترام حرية الآخر في التمتع بقناعاته الخاصة. إننا هنا بصدد معيار دقيق وهش مفاده أن الآخر يبرهن على حريته في قناعاته. المشكل لا يتعلق بمضمون القناعات وإنما يتعلق بالحرية التي يعترف أو لا يعترف بها أحدنا تجاه الآخر.

اسمحوا لي في الختام أن أشيد بهذا الإرث. إن قوة أوروبا إنما تكمن في صيرورتها فضاء لتاريخ التسامح. إنها ملتقى تراث حضاري متعدد ووعود غير متحققة في بعض الثقافات والتقاليد. لكن حتى في هذه الوعود غير المتحققة نجد أثراً لهذه الأسس وإعادة الاعتبار لهذه الأسس التاريخية بعد فرصة لإعادة فهم أن الانفتاح على الآخر يمثل شرطاً لهذا التاريخ. هذا ما علمنا إياه بول ريكور الذي لم يتوقف عن سبر أغوار الفكر الأوروبي.

بول ريكور ينصت إلى العالم

جورج زيناتي(*)

في تشرين الثاني/ نوفمبر 1960 كنت طالباً يبحث عن مشرف لرسالته في الدكتوراه، وكان بول ريكور وقتها أستاذاً شاباً للفلسفة في السوربون. في هذا الإطار الجامعي الأكاديمي كان أول لقاء لنا(**).

ومنذ أول حوار دار بيننا أحسست أنني لست في حضرة أستاذ كبير فقط، وإنما في حضرة إنسان له قدرة خاصة على إقامة حوار

(*) أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية.

(**) أتقدم بجزيل الشكر للأكاديمية التونسية للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» التي خصتني بهذه اللحظة من السعادة وبهذه المناسبة الفريدة... بأن أحظى بشرف المشاركة في تكريم أستاذ استثنائي... ولذلك فقد لبيت دعوة «بيت الحكمة» بحماسة حقيقية، وبنفس الحماسة أهدي من أعماق قلبي هذه الكلمة التكريمية لصديقنا جميعاً بول ريكور، علماً أن كل خطاب يبقى عاجزاً بالضرورة، عن التعبير أمام بلاغة صداقته.

مع الآخر والإنصات إليه بإمعان شديد. وعلى أثر ذلك نشأت بيننا مودة ألغت كل المسافات بيننا.

إن القرب من بول ريكور يهزك، فإشعاعه، وحضوره، وكرمه، كل ذلك انطبع في حياتي على مدى بعيد. فالفكر والحياة لديه يمتزجان ويتداخلان. لقد سافر كثيراً، وجاب البلدان من أجل الإنصات للآخر ومن أجل إرساء الحوار معه، رافضاً كل تعصب وكل فكر أحادي... إنه دائم الإنصات للعالم، لصراعاته. إن كوجيتو بول ريكور ليس فكراً محضاً إنه كوجيتو الإنسان في نهجه المعتاد، الإنسان الفعال، الذي رغم معاناته يرفض التسليم بانتصار الحزن على فرح الوجود، فرح الحياة الطيبة والعادلة. هذه الحياة من البحث في حوار متصل، لكن غير الضائع إلى الأبد، يعكسها فكره بالغ الغنى بانفتاحه.

في مخططه الفلسفي يرفض ريكور الفصل بين فلسفة قارية وأخرى انغلو ساكسونية، كما يرفض الحواجز، في إطار الفلسفة القارية الأوروبية، بين الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية. إنه يشدد في كتاباته على هذا الانفتاح بين فلسفة تأملية فرنسية، وأخرى فينومينولوجية هوسرلية ألمانية وثالثة تحليلية إنكليزية. الحياة إذاً، شديدة الإصغاء لكل أصوات الطبيعة، كما أنها شديدة اليقظة للفكر الذي يغتني ويحلق من خلال احتكاكه مع كل فكر آخر.

وحده المتعصب من يرفض الإنصات لنداء الآخر هذا النداء لا يأتي فقط من الفلسفة المعاصرة. ولذلك فقد دشن ريكور حواراً مع كل فلاسفة الماضي الكبار، والذين على رأسهم أرسطو الذي اعتاد العرب على نعته بالمعلم الأول، فلاسفة الإنسانية الكبار

هؤلاء هم كذلك كبار لأن لهم دوماً ما يمدوننا به لمساعدتنا على الإنصات بشكل جيد للعالم وفهمه.

لقد غدت فلسفة بول ريكور، إذاً، عبارة عن رحلة طويلة حيث يقطع المسافر جانباً من الطريق مع فيلسوف أول ليواصل مشواره مع فيلسوف ثانٍ، فثالث، وحيث يكتشف غنى الوجود الإنساني بالتزامن مع هذه الرحلة، التي لا تنسى، مع العالم الرابع بكل فيلسوف كبير أتى ليكشف بنور حكمته، مشاكل تمزقاتنا وصراعاتنا الراهنة.

غير أن الفلسفة لا تعيش وحدها في العالم، وإنما توجد وسط علوم إنسانية أخرى. كما أنها ليست قادرة بمفردها على رصد جميع أبعاد الوجود، ولا على مواجهة جميع تحديات العالم. ومن ثم فلكي يستوعب الفيلسوف عصره استيعاباً جيداً، يتوجب عليه أن ينفتح على جميع مظاهر العلوم الأخرى، كما يجب على الأنطولوجيا التي تشكل المحور الأساسي لكل فلسفة، أن تتبع الطريق الطويل مع قبولها التأسيس لحوار مع اللسانيات، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والتاريخ... من أجل عكس مدى تعقيد التجربة الإنسانية.

فالطريق الطويل للأنطولوجيا يعكس تواضع الباحثين وحكمة العلماء الذين يرفضون الطريق القصير المستعارة من طرف هايدغر في تعجرفه المتمثل في إدارته الظهر للآخرين وحبسهم في «سياج الميتافيزيقا حيث المحايد أكثر تعبيراً من الشخص وحيث الموهبة تقوم بدور القدر». هذا الطريق الطويل، والمتعرج، الذي ليس له من آفاق غير العالم بأسره، والتجربة الإنسانية بكل غناها تنفتح

على العالم الإنسان كنص كبير يراد تأويله، والفلسفة أصبحت هيرمينوطيقا للكائن أو الإنسان في ماضيه وحاضره.

واجب الذاكرة (le devoir de mémoire) أصبح واجب المساومة في العدالة بين الذات والآخر. وهذه الذات لا يمكن أن تصبح حقيقية وأصيلة أصيلة إلا من خلال المرور الإجباري عن الآخر لأن حقيقة الذات لا تنجلي، أو لا تظهر ولا توجد في كامل إمتلائها إلا بالإنصات للآخر والالتقاء به، وإلا من خلال اندراج الآخر، كما الذات، في مغامرة إنسانية متجددة دوماً.

فالمنجزات العلمية المتعددة تحدث مشاكل أخلاقية بالغة الخطورة وتترك الإنسان العصري في المجتمعات ما بعد الصناعية في حيرة واضطراب تامين، بعد أن كانت الجماعة تفتقر إلى معايير للتعبير عن نفسها اكتشفت فجأة حكيماً كبيراً قادراً على اجتراح الحلول لمعضلاتها. ولذلك فصورة الفيلسوف تأخذ شكل الشخص القادر على تجاوز زمانه ومشاكله سعياً إلى أنوار جديدة.

«كل فلسفة عظيمة ليست فقد فعلاً تاريخياً، إنها تلعب كذلك على امتداد حياة العقل الإنساني دوراً غائياً مهماً وفريداً؛ فالفلسفة هي الدرجة الأكثر سمواً التي يمكن للتجربة المعيشة أن تدركها، تكوين وحكمة زمانها» هوسرل. هذه الفلسفة العظيمة تجسدت في شخصية فلسفية مرموقة هو بول ريكور الذي ظل على امتداد حياته متنبهاً لكل المشاكل التي تفرضها علينا الحياة العصرية. إنه لا يشكل فقط تجسيداً لعصره، وإنما يلخص في شخصه ومن خلال فكره الفعال ما هو أكثر روعة في هذا العالم الذي أضحى معرضاً لتهديد مستمر من طرف كل الظلاميات والتهديدات الأكثر قذارة. بفضلكم، البروفسور ريكور، أمسى العالم بالنسبة لي أقل قسوة

وعدوانية وأكثر انفتاحاً وحفاوة وقرباً؛ لقد صار الوجه الصارم للبروفسور ريكور وجهاً مستنيراً لإنسان ملتزم في خضم معركة الأمل والفرح، لقد قمت بهذا الدور أحسن قيام، لقد كنتم أهلاً لذلك لأنكم ظللتم رجلاً عادلاً (Homme Juste) وليس من المصادفة أن يكون عنوان أحد كتبكم «*le Juste*»، فهذا التعطش للعدالة، الذي لازمكم باستمرار هو الذي جعلكم أكثر قرباً من كل ما هو إنساني وأكثر قرباً من كل الناس.

المسار الفلسفي لبول ريكور

الربيع ميمون(*)

تكريم أستاذنا بول ريكور من خلال الحديث عن مساره الفلسفي يقتضي التدليل على القيمة المتعددة لأعماله الغنية، وإبراز كيف أن هذا المسار قد قاده تدريجياً ليصبح واحداً من كبار مفكري عصرنا، بفضل بحثه الشغوف بالمعنى، وتأمله الفلسفي الأصيل، العميق والمقنع، وحبه للحقيقة، وكذا جهوده من أجل الدفاع عن كرامة الإنسان، وإسهامه المتميز في الفلسفة العالمية، فضلاً عن كل ما يحمله مشروعه الفلسفي الكبير ويوجهه كرسالة للإنسانية في حاضرها ومستقبلها.

ولد الفيلسوف بول ريكور في فالانس سنة 1913، ولم تمضِ سنتان على ولادته حتى توفي والده، تلقى تعليمه الأولي في مؤسستي (Dalbiez et Nabert). رفيق درب كل من غابريل مارسيل وإيمانويل مونيه. بعد أن حصل على الإجازة وتم تبريزه شارك في الحرب العالمية الثانية، حيث وقع أسير حرب، وعلى

(*) أستاذ الفلسفة ـ جامعة الجزائر.

إثر ذلك تم نفيه إلى بوميرانيا. بعد الإفراج عنه التحق بالمعهد الوطني للأبحاث الاجتماعية (CNRS) واستمر فيه إلى غاية 1948. وفي سنة 1950 حصل على الدكتوراه في الآداب، وبعدها حصل على الدكتوراه في الثيولوجيا... كما مارس التدريس في المؤسسات الثانوية قبل أن يلتحق بجامعة ستراسبورغ، والسوربون، ونانتير وأخيراً جامعة شيكاغو.

فضلاً عن كل ذلك، فقد شغل منصب عميد كلية الآداب بجامعة نانتير (Nanterre) ومدير مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق»، ورئيس المعهد الدولي للفلسفة، وكذا رئيس مركز الأبحاث الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية التابع (CNRS). كما شارك بفاعلية وبإيمان راسخ في الحياة الفلسفية والدينية والثقافية والسياسية لزمانه.

إن مقالات بول ريكور في المجلات الوطنية والدولية، ومؤلفاته المتعددة، والملتقيات الفكرية التي ساهم فيها، وتدريسه في فرنسا وخارجها عبر العالم، والطلبة الذين أسهم في تكوينهم، وها هم الآن يواصلون رسالته ملهمين بأستاذيته، في بلدانهم المختلفة كل حسب إمكاناته، فضلاً عن مواقعه الشجاعة في سبيل القضايا العادلة ورفعة وكرامة الإنسان.

كل ذلك يمثل برهاناً ناصعاً على عالميته الفعالة (Son universalité agissante). يعد بول ريكور شاهداً على قرن عرفت فيه الإنسانية حربين «عالميتين»، وتطوراً علمياً غير مسبوق، وتقنيات خارقة، وثورات غير متوقعة (inattendus) في كل مجالات البحث والحياة. إلى جانب أزمات عميقة ومؤلمة لم تتوقف عن التأثير في الإنسان المعاصر الذي لم يتردد، بول ريكور في

التحرك بكامل إيمانه لخدمته كفارس كبير للفكر (grand chevalier de l'esprit).

علماً أن الإنسان كائن هش (être fragile) ومعقد يفر من ذاته ليعود إليها باستمرار، يعود لذاته على امتداد حياته من أجل أن يفهمها ويجعلها تتعرف إلى نفسها كما هي في بعدها الحقيقي، ويعلمها كيف يكون التصرف بمسؤولية.

بعد أعماله حول فينومينولوجيا إدموند هوسرل ووجودية غابرييل مارسيل وكارل ياسبرز حاول بول ريكور جاهداً تحديد مفهوم «القابلية للخطأ» (la faillibilité) في الجزء الثاني من مؤلفه *(La philosophie de la volonté)* «فلسفة الإرادة» الذي يوجه كل أبحاثه اللاحقة، بعد أن درس في الجزء الأول من نفس الكتاب «اللاإرادي والإرادي le volontaire et l'involontaire». وليعالج في الجزء الثالث رمزية الشر (la symbolique du mal). من خلال تأملنا في المفاهيم والمقولات التي درسها ريكور في هذا المؤلف، وكذا تلك التي تضمنها المؤلف نفسه، نلاحظ أن الإنسان لديه ليس كائناً بسيطاً (Être simple) وإنما كائن خاضع دوماً لقطبي الإرادي واللاإرادي، أو بالأحرى كائن محدد ولا يتطابق مع ذاته (un être limite qui ne coïncide pas avec lui même) كائن القابلية للخطأ التي تميزه مع هشاشته وضعفه الأصلي الذي يكمن في أصل الشر المستشري في العالم.

إن هذين القطبين هما اللذان سمحا لريكور أن يطور، بعد رمزية الشر التي عالج فيها رمز البدائية (primitifs) التي هي القدرة (la souillure)؛ الخطيئة (la péché) والذنب (la culpabilité) من قبيل أساطير البدء والختم، هيرمينوطيقا أوحى له بها الفكر

الـروحـي والـفـلـسـفـي (la pensée spirituelle et philosophique) هيرمينوطيقا يتجاور فيها العلم والدين والعقل والإيمان في علاقة من التعاون والمساءلة والتصحيح المتبادل والعمل في نهاية المطاف على إرساء رؤية لإنسان جميل «كدر» وواقعي (homme belle, trouble et réalité) تعمل هيرمينوطيقا ريكور على تقديمه كما هو في محدوديته (sa limitude) في مواجهة اللانهائي وما يحيط به من أسرار وغموض. بعد رمزية الشر حيث كشف، بول ريكور، أن الرمز «يسلم» عادة إلى التفكير، شرع في مسيرة تأمل طويلة حول التحليل النفسي، واللغة، والتأويل، والهيرمينوطيقات وصـراعـاتـهـا (les herméneutiques et leurs conflits)، والـتـاريـخ وحقيقة المؤرخ، والسياسة، والتربية، والدين. كل ذلك بهدف تسليط الضوء على الواقع الإنساني وعلى كل ما يند عن سيطرة الإنسان الذاتية.

لقد انطلق ريكور من هيرمينوطيقا الرموز والأساطير، ومنها انتقل إلى هيرمينوطيقا النصوص، ومن هذه الأخيرة انتقل إلى هيرمينوطيقا الفعل (Action)، ليصل إلى أخلاق وسياسة قادرة على الرد على انتقادات الكائن الهش الذي هو الإنسان.

وهكذا، فإن الإنسان لدى بول ريكور ليس «بالسوبرمان» النيتشوي، ولا الإنسان ـ الحيوان الذي تحدث عنه ابن عربي، وإنما الإنسان الذي يعد فعلاً وحقيقة إنساناً.

أن تكون إنساناً مجرد إنسان تشكل قيمة حقيقية في ميزان الوجود. رغم أن الإنسان كائن هش وضعيف إلا أن بإمكانه أن يغدو قوياً إذا ما استطاع أن يتجاوز العطب الأصلي الذي يمنعه من أن يكون هو نفسه، وأن يحطم الزوايا المظلمة التي تحاصر

وجوده، وأن يدرك طبيعته في حقيقتها الأرضية، كما يدرك أصوله وغاياته النهائية، وأن يعيش وفقاً لحكمة تمكنه من أن يكون في منتهى الانسجام مع ذاته ومع أقرانه، ومحيطه، وهذا العالم الذي يتحداه، وكذا مجموع عالم الموجودات.

هذه هي رؤية الإنسان التي توصلنا إليها من خلال تتبعنا للمسار الفلسفي لبول ريكور في تفاعله مع مختلف تيارات الفكر المعاصر... رؤية محكومة وموجهة بنظريته التأويلية التي سمحت له بالدخول في حوار مستمر مع كبار عقول الثقافة الإنسانية، كما سمحت له أن يصبح من الأسماء الفلسفية العالمية التي يصعب تجاوزها أو تجاهلها، وشخصية مركزية في الفلسفة المعاصرة.

بفضل «الإرادي واللاإرادي» كنقطة انطلاق لتأمله وتفكيره الفلسفي، وبفضل مفهومه لقابلية الإنسان للخطأ ورمزيته للشر، وبفضل نظريته التأويلية كمنهج بحث، وهيرمينوطيقا الرموز، والأساطير، واللغة، والنصوص، والفعل لديه، وبفضل رؤيته للتاريخ وللإنسان ككائن هش مستمر بفضل الأمل، وبفضل فلسفته التي لا تلغي إسهام ودور الدين بالنسبة للإنسان، وبفضل عقيدته التي لا تلغي، بأي حال من الأحوال، الفلسفة التي يرسيها العقل، لأن العقل هو الملاذ الأخير الذي يركن إليه الإنسان ليقرر كلما وجد نفسه في مأزق... بفضل كل ذلك بلغ بول ريكور، إلى قمم وحقق إنجازات قل من وصل إليها وحققها.

لا شك أن أستاذنا، بول ريكور، يعد، تبعاً لذلك، من كبار المفكرين الذين دافعوا بإيمان من أجل الإنسانية ورفعتها وكرامتها باستمرار.

وإذ نجتمع اليوم من أجل الإحتفاء به وتكريمه فلأنه يمثل،

بالنسبة إلينا، أستاذاً لا نظير له! تعلمنا منه كثيراً... ولأنه حكيم ذو بصيرة وبعد نظر (le sage clairvoyant)، الفلسفة لديه أكثر من مجرد مادة تدرس أو علم يحصل، وإنما هي، فوق ذلك، رسالة تنويرية موجهة لكل النساء وكل الرجال تدعوهم ليعيشوا إنسانيتهم بنبل وكرامة كما يدعوهم ليحبوها. فمن كل قلوبنا، وبكل احترامنا وتقديرنا الكبير، وعرفاننا العميق، وتعلقنا الثابت بشخصه وبأعماله نتقدم اليوم بتكريم بول ريكور، والاحتفاء به تحت سقف الأكاديمية التونسية للعلوم والآداب والفنون، الشهيرة رغم حداثتها، في قرطاج التي أتم فيها سانت أوغسطين دراساته العليا، وعلى بعد بضعة كيلومترات من تونس حيث ولد ابن خلدون.

ذكريات(*)

عبد الوهاب بوحديبة(**)

إنها للحظة نادرة من مشاعر التأثر بالنسبة لأكاديمية فتية كأكاديميتنا أن تحتفي احتفاءً مستحقاً بواحد من أكبر مفكري عصرنا، البروفسور بول ريكور، الذي عاصر القرن الذي مضى وهو يجتاز بسعادة القرن الذي يليه. هذا اليوم يعد بمثابة لقاء حميمي أخوي وزاخر... كما يعد بمثابة إعادة تلاق وتواصل فلسفي. أشكركم على حضوركم المكثف كما أود أن أعبر بكلمات بسيطة عن شهادتي بما أنا مدين به لبول ريكور.

كل شيء قد بدأ سنة 1950، وكنت وقتها تلميذاً بالبكالوريا... كنت موزعاً بين مشاعر متعددة ومتناقضة تتصل بمعضلة العنف الذي ما زال مطروحاً حتى الآن. لقد كانت تونس تعيش على أمل الحصول على استقلالها بشكل سلمي بعد أن

(*) الكلمة الافتتاحية في الندوة التي عقدت بمجتمع الفنون والآداب والعلوم، بيت الحكمة بتونس.

(**) المفكر العربي، رئيس بيت الحكمة بتونس.

انتظرنا من القوة الاستعمارية اتفاقيات تأخر مجيؤها ولم تكن سوى سراباً. ولذلك شرع بورقيبة في إعداد تونس للمقاومة المسلحة... أذكر أنني حضرت اجتماعاً في (palais des societies Francaise) أصبح يسمى بدار ثقافة ابن رشيق، حذر فيه بورقيبة من الدماء التي من شأنها أن تراق.

ورغم التزامي وتمسكي بالاستقلال دون تحفظ إلا أنني كنت أتساءل، رغم ذلك عن مدى شرعية العنف لدعم المقاومة الوطنية. لقد كنت مع السلام آمنت وما زلت أؤمن بالسلام وبالحرية وبالصداقة بين الناس وبين الشعوب. كما كنت أشعر أن القوة الاستعمارية لم تكن على استعداد لإعطاء أي شيء.

إنها الفترة التي أسس فيها (Gary Davis) حركة مواطني العالم (Citoyens du monde) التي لم أتردد لحظة في الانتماء إليها. ورغم ذلك فقد ظللت منشطراً وموزعاً بين كل من السلام والعنف كمحددين تاريخيين.

أستاذي للفلسفة، باعتباره شاهداً على حيرتي، أمدني بمقال لبول ريكور نشر في ديسمبر/ كانون الأول 1949 بعنوان «الإنسان المسالم وحضوره في التاريخ» (L'homme non violent et se présence à l'histoire) يجب أن نكون كذلك حاضرين في التاريخ، يقول بول ريكور رغم كوننا مسالمين ننبذ العنف، هذه كانت الرسالة الأولى التي تلقيتها من بول ريكور.

وبعد ثلاثة أشهر حيث التحقت بباريس من أجل مواصلة دراساتي الجامعية، كان أول شيء أقدمت على فعله هو ذهابي لتحية (Gary Davis) الذي عمل على نصب خيمته في قصر

(chaillot) حيث عقدت الأمم المتحدة جمعية عامة سنوية في عمارات سابقة التحضير.

هذا النص لريكور مكنني من فهم أشياء كثيرة، ولذلك لم أتوقف عن التأمل فيه والعودة إليه. في هذا النص شديد الإضاءة بالنسبة إليّ، وجدت بماذا أغذي تأملي، بماذا أعمق هذه الثنائية المتمحورة حول العنف واللاعنف، لكن مع الاعتراف بالتناقض لأنه كان تناقضاً في التاريخ والحياة... وبعد ذلك أعيد نشر هذا المقال في «التاريخ والحقيقة» *(Histoire et vérité)*. فعاودت قراءته بمتعة إلى جانب دراسات أخرى كـ: (Vraie et fausse angoisse) الذي سمح لي بعدم التوقف كثيراً على سارتر والاقتصار عليه.

لم أكن بعد قد درست ايمانويل مونيه (Emmanuel Mounier) خلال سنواتي في (Khâgne à Janson-de-sailly) عملت على قراءة الوجوديين المسيحيين أمثال؛ غابرييل مارسيل وموريس دي نيدونسيل (Maurice de Nedoncelle) وكارل ياسبرز لكن معرفتي بالشخصانية لم تكن جيدة. في مقال منشور كذلك في «التاريخ والحقيقة» فإن بول ريكور مع عرفانه بفضل إيمانويل مونيه عليه، إلا أنه يسجل استقلاليته ويعمل على تعزيز مساره الفكري الخاص والمتميز. ففي هذا المقال استعدت فكرة «التفاؤل التراجيدي» (L'optimisme Tragique) ولم يمض وقت طويل حتى قال لي ألن نادو (Alain Nadaud) من الغريب أن تقول أشياء رهيبة بابتسامة وهدوء أولمبيين.

لم أكن أعرف هل الأمر يتعلق بنقد أم بمديح مخفف لكن أرأيتني أترسم المسار الفكري الذي أفضى بي مباشرة إلى بول ريكور. مع أنني اعتدت على حب وتقدير ايمانويل مونيه من

خلال مجلة «*Esprit*» حيث ستنشر أول مقالاتي حول موضوع ما زال يكتسي الكثير من الجدة «الإعلام والتطور الاقتصادي»، وقد شكل منطلقاً لتأمل طويل ومتواصل حول محاور التخلف والنمو. لقد تعلمت أن المثقف هو ذاك الذي يعيش حقيقته الداخلية الخاصة مع حضوره في التاريخ وأن وزن وقيمة اللاعنف لم تكن أبداً أقل أهمية من وزن العنف.

الأستاذ بول ريكور، هذه القناعة لازمتني طيلة حياتي بتأسيسنا أنا وزملاء لي هنا بتونس، العصبة التونسية لحقوق الإنسان وبنضالي في الأمم المتحدة في لجنة حقوق الإنسان رأيت كم يمكن للاعنف أن يكون ناجحاً.

سوف لن أركز على هذه الحلقة من حياتي لكن أود ببساطة أن أقول شيئين، في إطار تكليفي من طرف الأمم المتحدة لإعداد تقرير عن انتهاكات حقوق الإنسان في كمبوديا الديموقراطية (Kampuchea démoicratique) أمضيت ليالي ليلاء في إعداد اللائحة المشؤومة لأولئك المفقودين.

لقد كنت أستمد القوة من فكرة أتتني من بول ريكور الذي قال لي: إنه بإمكاني أن أساهم بجهودي المتواضعة ليس في محو بعض فظائع زماننا وإنما على الأقل في كشف الجلادين... بعد ذلك بسنوات ودائماً في نفس الإطار المتعلق بحقوق الإنسان أعددت التقرير العالمي للأمم المتحدة حول «استغلال عمالة الأطفال». وهو موضوع مثير للألم في حالة حصوله، لقد رأيت أن الطفولة ليست دوماً سعيدة كما عهدتها أنا شخصياً، رأيت أطفالاً في سن الخامسة أو السادسة يعيشون مآسي يندى لها الجبين ويصعب وصفها: يعملون في الحفر داخل المناجم، وفي

حياكة الزرابي، وصنع الفخار، ومزج الكبريت لصناعة عود ثقاب يوزع مجاناً على السياح بدل أن يذهبوا إلى المدرسة وبدل أن يلعبوا.

لقد أيقنت أن كشف وفضح مثل هذه الممارسات والشهود عليها لا يقل أهمية عن مواجهتها الفعلية... كما تأكد لدي أن الفلسفة ليست هي اللامبالاة. وأن اللاعنف لا يعني رفض الفعل أو رفض التاريخ. لقد كنت شديد الحذر ضد ما كان يلقنه لنا بعض الأساتذة الباريسيين: «اللامبالاة تجاه التاريخ وتأمل النجوم يجب أن يشكلا حبلي قوسي».

هذا اللقاء الأول مع بول ريكور تلته لقاءات أخرى بالغة التأثير. فمحاضراته في السوربون حول الهيرمينوطيقا لا يمكن نسيانها. ففي سنتي 1958 و1959 شكلت محاضراته حول الرمز إسهاماً واضحاً ومؤثراً. أذكر أنني بعد الانتهاء من المحاضرات كنا نحن طلابك، عادة ما نلتقي في مقهى السوربون لنتساءل: ماذا كان يود أن يقول يا ترى؟ وعلى أثر ذلك كنا نعيد جماعياً إعادة بناء منطقكم الفكري.

الذكريات ما زالت تتدافع: لجنة شهادة الأستاذية، إقامتك في تونس من أجل إلقاء محاضرات لمصلحة مركز قرطاج، وكلية الآداب، وأخيراً مرورك بالأكاديمية حيث عاينا فكركم الرصين والمتجدد.

لا أريد أن أحتكر الكلمة لكنني أود أن أدلي بشهادة تعتبر الأحدث: خلال شهر ونصف مضى، كنت في مكة من أجل تأدية شعائر الحج والتي كانت مسبوقة لحسن الحظ بمؤتمر حول معنى الحج. لقد استعدت مساركم الفكري لكي أتموضع، كما تحب أن

تفعل في قلب الحياة، أي في ملتقى فكري ثلاثي الأبعاد: أنثروبولوجي وفلسفي وديني... من أجل استكناه مغزى هذا الطقس العجيب الذي يوحد المسلمين منذ أربعة عشر قرناً والذي يسمى بالحج.

كنا حوالى مائة من المثقفين أتينا من مختلف أنحاء العالم: أندونيسيا، وماليزيا، وأستراليا، وأوروبا، وإفريقيا السوداء، والعالم العربي، وباكستان... وخلال هذا المؤتمر تكرر ذكر اسم البروفسور بول ريكور ست مرات على الأقل من قبل أناس ليس لكم أي فكرة عنهم، لكنهم يعرفونك من خلال أعمالك. وحينما علموا أنني كنت طالبكم وأنني فضلاً عن ذلك تابعت محاضراتكم في السوربون حول الهيرمينوطيقا، فإن ذلك قد زاد من مكانتي وقدري لديهم وهي المكانة والفضل الذي أريد اليوم أن يعود إلى صاحبه.

الأستاذ بول ريكور، الحياة سلسلة من الديون التي نحن مدينون بها بعضنا تجاه البعض الآخر. هذا هو التبادل، وهذا هو التفاهم.

قبل عشرين سنة مضت كنت قد ألقيت محاضرات في السوربون، هذا المكان الذي طالما تعلمت فيه. لقد اعترفت علانية أنني مدين للجامعة الفرنسية ولكم شخصياً ولسائر زملائكم: باشلار وهيبوليت (Hyppolite) وسوريو (Souriou) ولاغاش (Lagache)... وآخرون أمثال: نادال (Goashan Nadal) وليرو (Leroy) و (Paul Mus) و (Labrousse).

الرئيس الفونس ديبون (Alphonse Dupont) قال لي: السيد بوحديبة أنت الآن في حل من دينك فكان جوابي إنه لا يمكن أن

تكون في حل من دين من هذا النوع، وأن الطريقة الوحيدة ربما لذلك هو أن ننقل الدين للآخرين بغرض تثميره. لا يكفي اليوم أن نتوحد مع فكركم الرصين، وإنما، يجب كذلك أن نعمل كذلك على تثميره وإحيائه.

ففي هذه القاعة تحيط بكم أربعة أجيال: تلاميذكم، وتلاميذ تلاميذكم، وكذلك تلاميذ هؤلاء الأخيرين.

يجب أن أقول أنه بفضل الرسالة التي تلقيناها منكم قد حاولنا أن نجعل الشأن الفلسفي بارز الحضور في تونس وأن يكون القيمون عليه في مستوى التأثير في الأحداث وأن تكون لهم القدرة بدورهم على إعلان شهادتهم من خلال ترسيخهم لأمرين أساسيين في وعي الشباب: الوعي النقدي وحرية إصدار الأحكام (L'esprit critique et la liberté de jugement). لقد تعلمنا منكم أن التحليل الأكثر حيوية والأكثر نجاعة هو تحليل للأعماق (Analyse des profondeurs)؛ العمق النفسي الذي بلورته من خلال فرويد والعمق الاجتماعي الذي بلورته من خلال ماركس، وعمق الروح الإنسانية كما حللها نيتشه. لكن في المحصلة الأخيرة ليس هناك إلا عمق حقيقي واحد هو الفلسفة.

إنه الهدف الذي حاولنا تحقيقه على امتداد حياتنا من خلال ترسيخنا للشفافية بعيداً عن كل المظاهر الخادعة؛ إن هذه اللقاءات بين فلاسفة وأساتذة ومتمرسين وطلبة... لقاءات يعود لكم الفضل في انعقادها.

إن ما يكتسي قيمة وأهمية كبرى فيما تعلمناه منكم أن الإنسان كي يجد ذاته لا بد من أن يتحقق. «التاريخ والحقيقة» يتضمن لحظات «جميلة» حول الالتزام وعدم الالتزام تعلمنا ألا نسقط في

النظريات المبسطة حول الالتزام الفلسفي التي كانت عملة رائجة في تلك المرحلة.

وفي كل الأحوال من الصعوبة بمكان أن نحيط بكل ما نحن مدينون به لكم، إن حكمتكم بالمعنى الأكثر نبلاً والأكثر صلة بالمغزى العميق للفلسفة، وكذا حضوركم ليس فقط في الفكر الفرنسي وإنما في الفكر العالمي، وهو ما نحاول نقله بكل تواضع إلى الفكر العربي المعاصر، الذي يحتاج بدوره إلى عملية إعادة بناء وإعادة ربط صلته بجذوره الخاصة. لقاء كل ما أسديت لنا، أقول لكم ببساطة باسم الأكاديمية التونسية شكراً لكم أستاذنا وصديقنا العزيز.

التأويل والتاريخ: بول ريكور نموذجاً

سواريت بن عمر(*)

العقل يفكر المعنى، التأويل يترجم المعنى الزائد الذي يمر بالوجود والذي قد يتجاوزنا، بداية من أصله الأول، لهذا يجب أن نقبل التأويل كموقف فلسفي تجاه عالم الرموز والنصوص وكل ما يقبل الفهم والتفسير، إنه وسيلة إظهار لهبات وغنى الوجود لهذا الفكر، يعتمد على ما يعطى له لتوضيحه وبالتأويل يحقق ذلك، إن التأويل هو بمثابة علاج للفكر من أوهام التحكم، إنه يأتي ليبين له الجانب الهارب (Evasif, Fugitif) عنه. من هنا ولضرورة معرفية منهجية وجب أن نتساءل ما التأويل عند ريكور بشكل خاص؟ وما هي جملة العلاقات التي يؤسسها مع الوجود والحقيقة، وما علاقته بالعلوم التاريخية (الإنسانية)؟ والتاريخ بشكل متميز؟

ولد بول ريكور في 27 شباط/ فبراير 1913 بفالنس (Valence) فرنسا ونشأ يتيم الأب والأم، بدأ بدراسة الفلسفة في ثانوية رانس

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران.

من خلال الأستاذ الكبير رولان دلبيز. منذ بداية من 1930 تابع تعليمه الفلسفي بصحبة صديقيه الفيلسوف غابرييل مارسيل والإنساني إمانويل مونيه. بعد عودته من الأسر في بوميرانيا (Boméranie) (1940 ـ 1945) أصبح أستاذاً بجامعة ستراسبورغ (1946-1956) بعدها بجامعة باريس ـ السوربون. من 1956 حتى سنة 1970 سيكون أستاذاً للفلسفة وعميداً بكلية نانتير للآداب، هذه السنوات التي ستكون ساخنة ومليئة بالاضطرابات على مختلف الجبهات (السياسية، والفكرية الثقافية، والاجتماعية والاقتصادية).

من 1970 إلى 1985 سيدرس بجامعة شيكاغو وفي 1995 سلسلة أعمال (The Library of Living Philosophers) ستضع مؤلفاً حول فلسفته سيكون له صدى عالمياً سيعرف بالفيلسوف الفرنسي وأعماله الفكرية وكذلك سيتتبع مساره الأصيل في مجال الفكر والفلسفة الذي بدأ منذ 1950 تحت رمز فلسفة الإرادة[1]. هذا العمل الذي سيتواصل لمدة 50 سنة بجهد كبير يتوج في نهاية الأمر بفلسفة للفعل ذات المرجعية الأخلاقية والسياسية وبالخصوص مشكلة العدل كفضيلة ومؤسسة في الوقت نفسه. هذا الكتاب سينفتح حول بيوغرافيا (سيرة ذاتية) ثقافية نشرت بالفرنسية تحت عنوان «أفكار جاهزة» هذا العنوان الذي يعبر عن دين مجدد تجاه تقاليد الفلسفة التأملية الفرنسية، وذلك بالمتوقع تحت أسس وأبعاد الظواهرية والتأويلية.

(1) Dosse: *Paul Ricoeur: Le sens d'une vie*. La Découverte, Paris, 1997, p. 6.

الكوجيتو (أنا أفكر) المناضل والمجروح

السيرة الذاتية لبول ريكور تمثل أهمية القطائع الثلاثة المؤسسة التي تحكم بكاملها فكر الكاتب. فإلى مدرسة رولان دلبيز، نجد هذه الروح الفضولية والقلقة[2]، قد تعلمت تحمل ضربات الادعاءات، المباشرة، المطابقة والوضوح الحاملة لخصائص العالمية وضرورة المطلق والتي تميز بها بالخصوص الكوجيتو الديكارتي وأنا أفكر الكانطية. وهذا ما يحاول فعله ريكور «بتغيير هذا المنعكس إلى وضعية فلسفية فكرية بتوضيحه لماذا يجب أن تترك المباشرة مكانها للتوسطية (La médiation) وكيف يمكن أن نتجاوز المطابقة (L'adaptation) دون أن نرجع إلى فكرة الحقيقة وكيف يمكن كذلك أن نضع محل الوضوح فكرة الاتهام (le soupçon) كلحظة أولى للشهادة (L'attestation)»[3]. هذه الثلاثية تمثل جوهر الكوجيتو المناضل والمجروح لدى ريكور.

ولفهم هذا الكوجيتو وبالتالي كل فلسفة بول ريكور يجب العودة إلى هذه الرموز الفكرية الكبرى في تاريخ الفلسفة والمتمثلة في فلسفة أدموند هوسرل، وكارل ياسبرز وغابرييل مارسيل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يجب قراءة كل مؤلفات وأعمال الفيلسوف ريكور حتى يستنتج أنه قد امتنع كلية عن تأسيس نسق فلسفي بالمعنى الهيغيلي وامتنع عن كل فلسفة تريد أن تكون حرة

---

(2) Ibid p. 7.

(3) J. Greich. Kearny (dir), *Paul Ricœur ou les métamorphoses de la raison herméneutique, cerf,* Paris, 1991, p. 09.

من الافتراضات والأفكار المسبقة، من لا يملك مصادر ليس له فيما بعد استقلالية[4] فكل أعماله اللاحقة تشير إلى القناعة عندما كان شاباً يبحث عن هاجس نظري لفلسفته التأويلية.

فبأي معنى يمكن أن نتكلم عن كوجيتو مناضل إذا لاحظنا أن ريكور عبر مساره الفلسفي وشكل كتابته الفلسفية لا يحمل طابع الجنس الأدبي الساخر (Pamphlet) ولا الفلسفة الملتزمة كما نفهمها عادة. فذكر صداقته لأيمانويل مونيه وحركة (Esprit) غير كاف لإدراجه ضمن قائمة الفلاسفة الملتزمين. لكنه لم يتوقف أبداً في النضال من أجل الأفكار الفلسفية التي لا تنفصل عن النقاشات العلمية والتي تهتم كذلك بمشاكل المدينة وفي خدمة مفيدة على الدوام للسياسة ومؤسساتها والجامعة والمؤسسات القانونية، وذلك من خلال كتابه الكبير «التاريخ والحقيقة» (*Histoire et vérité* 1994).

ماذا يعني الكوجيتو المجروح (Le Cogito blesse)؟ لمعرفة معنى هذا يجب العودة إلى الفضاءات الواسعة لفلسفة الإرادة كما وضعت عام 1949 من خلال كتاب \الإرادي واللاإرادي «Le volontaire et l'involontaire»، فالوصف الظواهري لمجال الإرادي ينطلق من المشروع إلى الاقتراح ثم إلى القبول[5]. أما الإرادي فيحمل الطابع الثلاثي للطبع، الحياة واللاشعور التي تتركب جدلياً في قواعد التحكم والقبول والتي أخذها من مدرسة غابرييل

---

(4) Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté,* Paris 2ème édition, 1988, p. 19.

(5) Ibid, p. 21.

مارسيل. فريكور أثناء تفكيره عبر مساره الفلسفي يكتشف علم أخلاق متضمن وغير مكتشف سيحمل طابع الخير لاحقاً. وفلسفة الإرادة هي التي ستعطي لذلك مفاهيم تحتية أنطولوجية وأنثروبولوجية، وتتجلى في اللاتناسب والذرائعية المحددة والمشكلة لثلاثة مواضيع هامة في تاريخ الحقيقة الإنسانية[6] هي: الهشاشة (الأنثروبولوجيا) والانتقاد (الشر الأخلاقي)، واللاتكافؤ (الأنطولوجيا) والتي تشير بدورها إلى ثلاثة مراكز مكونة للذرائعية[7].

هذه المراكز بدورها تمثل مؤشراً وسطياً غير كامل بين النهائي واللانهائي، من خلال الخيال في خضم وأفق محاولة إدراك القصدية اللانهائية للكتابة، واحترام تقاطع الطبع مع القصدية اللانهائية باتجاه السعادة. ثم العاطفة التي تعبر عن أنطولوجية المعيش والتي تجعلها في تأثر أو انسجام مع الكون بكامله.

الرمز هبة التفكير

على مستوى الأنثروبولوجيا (الأنسنة) المتعالية تمثل فكرة الخطيئة (La Faillibilite) الوجه الأساسي للكوجيتو المجروح. والثقب الذي سيحدثه «الإنسان الخطأ» *(L'homme faillible)* 1960 و «رمزية الشر» *(La symbolique du mal)* 1963 باتجاه فلسفة تأويلية قد ارتبط بمحاولة إدخال في دائرة التفكير مضيق طويل من الرموز والأساطير الموجهة من طرف الثقافات الكبرى. فإذا كان

---

(6) Ibid, p. 22.

(7) Ibid, p. 23.

الكوجيتو المفكر يتصف بثلاثية المباشرة (L'immédiateté)، والشفافية (La Transparence) والوضوح (L'apodicticité) فإن الكوجيتو التأويلي (المؤول) والمجروح بالضرورة يمتاز بالتوسطية (La médiation) بضبابية (L'opacite) الرموز والشهادة (L'attestation)[8]. من هنا يدخل بول ريكور إلى التأويل ومن بابه الضيق بالتأمل حول لغة الاعتراف بالخطأ الذي يكشف له إمكانية وصعوبة التأويل الفلسفي لرموز الخطيئة (Le peché)، والتلطيخ والتأنيب (La culpabilité) التي ارتبطت بالأساطير الكبرى التي تروي كيف دخل الشر إلى الإنسانية: كالأساطير الكوسمولوجية، والتراجيدية، والآدمية والأورفية[9].

هذا التأويل الذي وجد في الرمز (Le symbole) مركز ثقله وكتعبير مزدوج المعنى. هذا التصور للتأويل هو الذي سيخضعه ريكور للاختبار البنيوي من خلال البحث عن الشروط التي جعلت من التحليل البنيوي مدرجاً داخل الفلسفة التأملية، بهدف ترميمها أي إعادة بنائها. لهذا سيهتم بالدرجة نفسها بالتحليل النفسي كنشاط تأويلي من خلاله تتحقق عملية تحطيم إشكالية الذات كوعي وذلك من خلال كتابه عن التأويل. «محاولة حول فرويد» *(De L'Interprétation-Essai sur Freud,)*.

---

(8) Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 17.

(9) Ibid. p. 20.

عالم النص

في سنوات 1960 ـ 1970 صورة «الكوجيتو المجروح» «توجهنا أساساً إلى موضوع صراع التأويلات التي لا يمكن إيجاد حل لها ولا تجاوزها من خلال تأويلات الاتهام (ماركس، نيتشه، فرويد) وتأويلات المعنى الزائد (هيغل، مرسيا، إلياد)»(10). ففي أعماله الأخيرة سيحدث عليها ترميمات نظرية مهمة، ففي أواسط 1970 بالفعل سيتحول تأويل الرموز إلى تأويل النصوص. فالاهتمام الكبير الذي يوليه ريكور للتوسطيات النصية يفتح الطريق لأبحاث جديدة كبيرة ومنتجة انطولوجياً وعملياً.

وباعتباره النص خطاباً (أحد ما يقول شيئاً ما لشخص ما حول شيء ما)(11)، سيكتشف ريكور ثلاثة حقول فلسفية: التوسطية من خلال موضوعية إمبراطورية الإشارات، الاعتراف بالآخر المتضمن من فعل المتكلم. والعلاقة بالعالم وبالوجود.

من النص إلى الفعل

دافع ريكور بصرامة عن تصور لغوي يعيد الاعتبار لقصديته المرجعية. فتحليل معطيات الصور المجازية يبين أن اللغة الأقل مباشرة مرجعياً هي التي تقول بشكل أفضل وأحسن سر الأشياء.

---

(10) Ibid. p. 49.

(11) Paul Ricoeur, *De l'interprétation-Essai sur Freud,* Seuil, Paris 1965. p. 13.

فالصورة الحية تجعل ممكناً «النظر مثل» (Voir comme) الذي يجد امتداده الأنطولوجي في «الوجود مثل» والذي يجعلنا نتصور العالم كعالم مملوء[12].

لهذا فإن التحليل السردي يتجاوز بقفزة إضافية في اكتشاف إبداعية اللغة. فدسائس (Les intrigues) السرد تعطي معنى إنسانياً للزمن باكتمال تركيب اللاتجانس[13]؛ فبالرغم من أن «الاستعارة الحية» *(La metaphore vive)* 1975 و «الزمن والسرد» 1980 ـ 1983 *(Temps et reçit l-III)* تمثل توأماً فكرياً. فإن التحليل للوظيفة السردية يعبر عن تقدم نظري مهم. لهذا فبالرغم من أن دسائس السرد لحكايات الخيال تعتبر أنها تاريخية فهي تعني ثلاث عمليات مرتبطة فيما بينها هي:

ما قبل التجسيد (La préfiguration) والتجسيد (La configuration) وما بعد التجسيد (La réfiguration). هذه الأخيرة هي العملية التي تعبر أكثر عن القصدية المرجعية والبعد الأنطولوجي للحكايات[14]. فإذا كان المثل القائل: الرمز هبة للفتكير[15]، يسيطر على التأويل الأول فإن الجملة الصعبة القائلة: التفسير أكثر، هو فهم أحسن[16]، سيلعب دوراً رئيسياً في تأويل

---

(12) Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 29.

(13) Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 29.

(14) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'Herméneutique*, Seuil. 1986, p. 14.

(15) Ibid. p. 15.

(16) Ibid. p. 19.

النص. وهذا كله يفترض جدلية مزدوجة من التفسير والفهم التي لا تفتح فقط التأويل على علوم النص، بل تؤسس طريقاً جديداً لفلسفة الفعل والتي من خلالها يحتل الفعل الإنساني وضعية وسطية بين النص والتاريخ.

الحياة الخيرة: المعيار الأخلاقي والحكمة العملية

الاتصال بين المقاربات التحليلية والظواهرية ـ التأويلية للفعل يتلقى تعبيره الأكثر نضجاً في كن أنت مثل الآخر (Soi-même comme un autre) 1990. بنشر الأسئلة المتواصلة: من يتكلم؟ من يفعل؟ من موضوع التهمة الأخلاقية؟[17].

يترك ريكور وراءه مجموع فلاسفة الكوجيتو الذين أعطوا وضعية مؤسسة للذات المؤسسة مهملاً في الوقت نفسه ثرثرة فلاسفة اللاكوجيتو (Anti-cogito)، ويأخذ في كل هذا كرائد له التمييز بين وجهين للهوية هما: الهوية المتماثلة والهوية الغيرية التي تتلاحق على مستوى الهوية السردية، فداخل هذه الخانة ستتطور جدلية المثل والآخر وتتحول إلى نظرية حول الفعل الأخلاقي متضمنة ثلاثة قواعد متصلة فيما بينها[18] هي: الغائية والمؤسسة (الأخلاق التي تأخذ الرغبة في حياة خيرة محوراً لها) ديونيطولوجية (الأخلاق التي تعني سلطة المعيار وخاصية العالمية) والحذرية لأنه

---

(17) Paul Ricoeur, À L'école de la phénoménologie, Vrin, Seuil, Paris, 1969, p. 17.

(18) *Ibid.* p. 6.

إلى الحكمة العملية تعود القدرة للتفاوض حول أحسن وأفضل توازن بين عالمية وخصوصية الحالات والمواقع الإنسانية[19]؛ فالحكمة التراجيدية لا تتوقف عن تذكيرنا بالطابع المأسوي واللانهائي للصراعات التي يتضمنها كل فعل إنساني[20]، ومن هنا يرتسم آخر وجه للكوجيتو المجروح، فالغيرية لا تضاف من الخارج للذات بل مكونة لهويته ووحدته نفسها. وهذا ما يجعلنا بالضرورة نحدد وجوهاً كثيرة للسلبوية ـ الغيرية عبر التاريخ في الآخر وفي الدم وصوت الضمير الأخلاقي الذي يمثل في نهاية الأمر الغيرية القصوى.

لقد وعد ريكور قراءه بتطوير فلسفة متعالية من خلال ياسبرز التي ستكون في الوقت نفسه تعبيراً شعرياً عن الإرادة الملتزمة لكنه لم يف بذلك، ولاحقاً ومع مرور السنوات تحولت فلسفته إلى فلسفة بدون مطلق[21]، فالكتابات الأخيرة تندرج ضمن اللاإرادية (L'agnosticisme)[22] التي تنصت للمفهوم عوض ما هو إلهي ديني مطلق.

---

(19) *Ibid,* p. 61.

(20) Paul Ricœur, *À L'école de la phénoménologie,* Vrin, Seuil, Paris, 1969, p. 49.

(21) Dosse: Paul Ricoeur: *Le sens d'une vie,* La Découvete, Paris, 1997, p. 99.

(22) J. Greich. R Kearny (dir), *Paul Ricoeur ou les métamorphoses de la raison herméneutique cerf,* Paris, 1991, p. 15.

التأويلية: بين التأسيس المعرفي والفهم الأنطولوجي عند بول ريكور

منير بهادي(*)

يعتقد «بول ريكور» أن مهمة الفلسفة الصعود دوماً في منحدر المنهج، لأن هبوط منحدره يؤدي بالعلوم الإنسانية إلى تقليد العلوم الطبيعية التي تنسيها موضوعها وعملها الأساسي المتمثل في الإنسان، ومنه على الفلسفة أن تنفتح على مناهج العلوم الإنسانية (لسانيات ـ علم الاجتماع ـ التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا...) التي تسمح بتناول الظاهرة الإنسانية من نواح متعددة، حيث إن انشطار وتفجر هذه العلوم قد خضع لقانون تقسيم العمل. من هنا يكون استخدام تعدد المناهج والاستفادة من النتائج التي توصل إليها علم من العلوم الإنسانية وكذا الرجوع إلى الأصول ـ التراث الفلسفي والأدبي ـ الذي انحدرت منه هذه المناهج والعلوم، عملية علمية ضرورية، تتم بواسطة التجميع على مستوى اللغة،

(*) قسم الفلسفة ـ جامعة وهران، الجزئر.

بوصفها لغة أصابها نفس الانفجار الذي أصاب العلوم، أو بواسطتها حدث ذلك الانفجار في الخطاب الإنساني المتمثل في اللغات العملية المتعددة: الطبيعية، والرياضية، والمنطقية، ولغة الحياة اليومية ولغة الشعار والدعاية ولغة الفعل السياسي واللغة الشاعرية. ويتساءل ريكور: ألا تكون من مهام الفلسفة الدخول في معمعة هذه الفلسفة العظيمة للغة التي من خلالها ندرك إجمالاً أن المتكلم دائماً هو الإنسان ذاته؟[1].

من التأمل الفلسفي إلى الفلسفة التأويلية

لقد أدى التأمل الفلسفي في الخطيئة ورمزية الشر والإثم والاغتراب ضمن ما يسمى بفلسفة الإرادة بريكور إلى طرح المشكلة اللغوية التي وسعت من اهتماماته الفلسفية المنتجة للسؤال السباق الذي تجيب عنه التأويلية (الهيرمينوطيقا)، بعد ما كان يستند إلى المنهج التأملي الظاهراتي الوجودي بمفهومي هوسرل وكارل ياسبرز وغابرييل مارسيل، وقد كرس لهما كتابين؛ «الإنسان الخطأ» و «رمزية الشر»، وقد حاول فيهما أن يستخلص (من التجربة المعيشة المعاني والبنى الجوهرية للهدف والمشروع، والدافع والإرادة والمحاولة)[2]، حيث اكتشف أن استعمال اللغة الرمزية يولد معضلات لسانية ولغوية في الخطاب الفلسفي، عن

---

(1) حوار مع بول ريكور ترجمة رضا بن صالح، مجلة «الحياة الثقافية»، العدد 110، ديسمبر، وزارة الثقافة التونسية 1999.

(2) بول ريكور: «من الوجودية إلى فلسفة اللغة»، ضمن كتاب «الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور»، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء، بيروت 1999 ص 270.

طريق التعبير بطريقة مجازية واستعارية، بدلاً من توظيف اللغة المباشرة، إن هذا التعبير الرمزي يتضمن (في سياق مرويات أسطورية معقدة تروي لنا قصة بدء الشر: أي كيف تنازعت الآلهة في أول الزمان، أو كيف هبطت النفس إلى الجسد الحقير أو كيف أغري الإنسان البدائي، فانتهك المحرك وأصبح عاصياً منفياً)[3]. وأمام هذه السياقات لا يمكن للباحث أن ينتهج طريقاً مباشراً حيث الدروب الملتوية، بل لا بد من البحث عن المعنى من وراء هذه اللغة الرمزية، خلف المجازات والاستعارات التي تستر المعنى. من هنا كان المنعطف المعرفي والمنهجي الذي قاد ريكور من فلسفة الإرادة إلى فلسفة اللغة ومن الظاهراتية إلى التأويلية؛ وحاول ريكور فيما يرويه عن نفسه في أول الأمر أن يجيب عن سؤال: ما التأويلية؟ أن يحصر التأويلية في تأويل اللغة الرمزية، (لهذا قد حددت هوية التأويلية بفن الكشف عن المعاني غير المباشرة)[4]. وقد تحول مفهوم ريكور للتأويلية بعد اهتمامه النقدي المتزايد بالتحليل النفسي والبنيوية ـ في فرنسا خاصة ـ ومدارس فلسفة اللغة في بريطانيا وأميركا بوصفها مناهج وفلسفات تقدم نظريات في التأويل.

البنيوية والتأويلية

لقد عمل ريكور على مناقشة ونقد التأويلات المتصارعة بالكشف عن الحدود المعرفية لكل منها:

تقف البنيوية على النقيض من التأويل الفينومينولوجي والتأويلية،

---

(3) المصدر السابق ص 271.

(4) المصدر السابق ص 272.

ليس بإعطائها أولوية للتزامن على التعاقب فحسب، بل وإقصاؤها للذات في عملية الفهم وبالتالي فهي كفلسفة مضادة للظاهراتية والتأملية والمثالية، (إنها نزعة ترانسندنتالية ـ متعالية بالمفهوم الكانطي ـ بدون ذات)[5]. تحط من شأن العنى لتحقق شرط الوصول إلى المستوى المنطقي. لقد نجحت البنيوية بنجاح الفينومينولوجيا والسميولوجيا، حيث أصبح يعطى للرموز دوراً أساسياً في دراسة اللغة وبالتحديد النصوص. «وتستخلص البنيوية، بما هي فلسفة، نتائج جذرية حاسمة من هذا النموذج الإبيستمولوجي (المعرفي) تؤثر مباشرة في مسلمات الوجودية بقوة، بنقل إطار التحليل من مستوى المقاصد الذاتية إلى مستوى البنى اللغوية السيميائية»[6]. وقد تم تعميم نموذج الدراسات اللغوية على البنائيات الأنثروبولوجية للمجتمعات مع «ليفي ستراوس» الذي خصص له «ريكور» في كتابه صراع التأويلات، الفصل الخاص بالبنيوية باعتباره مؤسسها في العلوم الاجتماعية، حيث اعتبر الأحكام التي أصدرها «ستراوس» على الفكر الطوطمي بأنه فكر التماثل مع الطبيعة، تنطبق على البنيوية التي تماثل البنائيات اللغوية والرمزية مع التاريخ. «يبدو لي الفكر الطوطمي بالتدقيق أشبه بالبنيوية»[7]. ومنه يكون التأويل البنيوي تأويلاً اختزالياً

---

(5) P. Ricœur. *Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique.* Éd Seuil, Paris 1969. p. 56.

(6) بول ريكور: «من الوجودية إلى فلسفة اللغة»، مصدر سابق ص 274.

(7) P. Ricœur. *Le Conflit des interprétations, ibid,* p. 45.

للتجربة الإنسانية الحية في بنيات رمزية ولغوية مغلقة، لا يمكنه أن يستكشف مضمون النص (ما وراء الحسّ)، أو العالم الذي يشير إليه النص (الإحالة)، وقصد المؤلف، وتجربة القارىء في تأويل النص، (وهذه الإحالة ذات الشعبتين، إلى ذات النص، سواء أكان مؤلفاً أو قارئاً، تنكرها البنيوية بوصفها نفسانية أو ذاتانية)[8]. لقد دفعت هذه المناقشة النقدية للبنيوية بريكور إلى الاستفادة منها واحتوائها، وهو ما سماه في التأويلية بمرحلة التفسير الموضوعي، أي التعرف إلى النص دون قصد المؤلف وهنا يكون التأويل خاضعاً للنص، حيث لا يكون مفهوم الدائرة التأويلية قراءة العلاقة بين ذاتية المؤلف وذاتية القارىء، بل هي ارتباط بين خطاب النص وخطاب التأويل، أي الكشف عن العالم الذي يتحدث عنه النص. ويلي مرحلة التفسير الموضوعي مرحلة الاستحواذ الذاتي التي هي فعل تكلم شخصي يحدث أثناء تأويلنا للمعنى الموضوعي للنص.

الذات بين الأنطولوجيا والتاريخ

ينطلق ريكور في تحديد علاقة التاريخ بالوجود من خلال تبيان دور السرد والقص والرواية في بناء الهوية الشخصية لفرد أو جماعة ما، وهو ما سماه بمفهوم الهوية السردية وشكل تجلي الذات في الوجود والتاريخ.

يضع ريكور المقولة التالية كفرضية للبحث: «القصص تروى

---

(8) بول ريكور: «من الوجودية إلى فلسفة اللغة»، مصدر سابق، ص 275.

ولا تعاش، والحياة تعاش ولا تروى»[9]. موضحاً التداخل بين سرد الحياة والوجود والتاريخ وحضور الخيال في ذلك، انطلاقاً من مناقشة نظرية السرد الحديثة عند الشكلانيين الروس والبنيويين الفرنسيين محللاً مفهوم الحبكة عند أرسطو في كتابة فن الشعر الذي يدل (في اليونانية على ميثوس إله الأساطير والمرويات، الذي يشير إلى كل من الحكاية بمعنى القصة التخيلية والعقدة بمعنى حبكة القصة المبنية بإتقان)[10]. يرتكز ريكور في تصوره للحياة كسرد إلى التشابه بين بناء الحبكة من خلال الأحداث المتشعبة والمتوافقة والمتضاربة والحياة نفسها؛ حيث إن تسلسل الأحداث الذي يؤلف الزمان بالنسبة للمتلقي في القصة المروية يجاوره زمن من نوع آخر يمثل الصياغة التصويرية التي هي نوعية وخاصية القصة في الزمن الأول زمن التعاقب. من هنا تكون القصة (كلية زمنية، والفعل الشعري... خلق وساطة بين الزمن كانقضاء ومرور، والزمن كدوام وبقاء. فإذا تحدثنا عن الهوية الزمنية للقصة، فيجب أن نصفها بأنها شيء يبقى ويظل أمام ما يمر ويجري)[11]. ويتبين من هذا أن السرد يسبقه فهم سردي وهو ما ينتج عن الخيال العميق والمبدع، كما أن للفعالية السردية علاقة بالتراث بوصفه ذاكرة يمكن إعادة تنشيطها بشكل حي

---

(9) بول ريكور: «الحياة بحثاً عن السرد»، ضمن كتاب «الوجود والزمان والسرد»، مصدر سابق ص 39.

(10) المصدر السابق ص 40.

(11) المصدر السابق ص 42.

Voir. P. Ricœur *Temps et Récit 1 l'intrigue et le récit historique,* Éd Seuil, Paris, 1983, p. 66-71.

ومبدع، وهي العملية نفسها التي سبق تشكيل التراث بها وحصيلة تفاعل عامل الابتكار والراسب، حيث يعمل الأول على التنشيط والإبداع ويعمل الثاني على المحافظة على النماذج التي ترسبت بفعل طمس الكيفية التي تشكلت بها.

يعتبر ريكور الفرضية السابقة مجرد مغالطة، لأن عملية بناء الحياة في السرد شيء ممكن، من حيث هو (تفاعل بين عالم النص وعالم القارىء؛ هكذا يصير فعل القراءة اللحظة الحاسمة في التحليل بكامله، فعليها ترتكز قدرة السرد على صياغة تجربة القارىء)[12]، بواسطة التصوير السردي الذي يتضمن إعادة صياغة تجربتنا الزمنية في الوجود. إذ كانت التجربة الإنسانية في الوجود تتوسطها أنواع من الأنساق الرمزية فكذلك تتوسطها أنواع من القصص التي سمعتها من حيث أن السمع عنصر من عناصر فعل الإدراك. إن عالم النص ليس مغلقاً إنه مشروع كون جديد منفصل عن الكون الذي نعيش فيه. وامتلاك عمل من خلال القراءة؛ يعني نشر أفق عالم ضمني يحتوي على الأفعال والشخصيات وأحداث القصة المروية؛ والنتيجة، ينتمي القارىء دفعة واحدة إلى أفق تجربة العمل في الخيال، وإلى فعله أو فعلها الواقعي. إن أفق التوقع وأفق التجربة يواجهان باستمرار أحدهما الآخر، وينصهران. وبهذه النظرة يتحدث «غادامر» عن (انصهار الآفاق الجوهري في فعل فهم النص)[13].

لكن ريكور حتى وإن أعطى دوراً فعالاً وحضوراً للذات من

---

(12) بول ريكور، «الحياة بحثاً عن السرد» ص 46.

(13) المصدر السابق ص 47.

خلال ما سماه تجربة القارىء، التي تتشكل من التفاعل مع النص، إلا أن هناك نوعاً من الهيكلية يفي هذا التصور، لأن تجربة القارىء الناتجة من عامل التفاعل بين فعل القراءة المؤطر بالتجربة التي تتوسطها الأنساق الرمزية والنص الذي تتوسطه نفس الأنساق، ما هي في الأخير إلا عملية تجل للأنساق الرمزية يتم تأويلها عن طريق الخيال الخلاق. ويؤكد ذلك عند قوله: «لقد صار بإمكاننا، في هذه المرحلة من التحليل، أن نمسك بالكيفية التي يصطلح فيها السرد والحياة، لأن القراءة نفسها هي أصلاً طريقة للعيش في عالم العمل الخيالي، وبهذا المعنى يمكننا القول إن القصص تروى، ولكنها أيضاً تعاش على نحو متخيل»[14].

هنا يكون التأويل أساس الحياة الإنسانية لأن الحياة ليست إلا ظاهرة بيولوجية إذا خلت من التأويل الذي يؤدي فيه الخيال دور الوسيط، أثناء محاكاة فعل الإنسان ومعاناته التي تشكل لحمة الحياة ومنه يتم سرد الحياة بطريقة إبداعية، لذلك اعتبر أرسطو السرد محاكاة فعل ما[15]. لهذا يتميز الفعل الإنساني عن الفعل الحيواني، بامتلاكه القدرة على التعبير والمفهمة المستمدتين من اللغة، وهو ما يسميه ريكور بدلاليات الفعل التي تشكل التوليفة المعبرة عن الأفعال الإنسانية وتغيراتها، وهو نفس ما نقوم به في حبكات القصص والسرد.

بهذا المعنى يعد الخيال السردي بعداً أساسياً في فهم الذات الإنسانية. «وإذا صحَّ أن الخيال لا يكتمل إلا بالحياة، وأن الحياة

---

(14) المصدر السابق ص 48 ـ 49.

(15) P. Ricœur, *Temps et Récit*, ibd p. 70.

لا تفهم إلا من خلال القصص التي نرويها عنها، إذاً، فالحياة المبتلاة بالعناء بمعنى الكلمة الذي استعرناه من سقراط، هي حياة تروى»[16]. من حيث إن فعل الرواية محاكاة لفعل الإنساني في الحياة التي تحوي الخصائص والعناصر التي تؤلف العملية السردية خاصة عنصري التوافق والتنافر اللذين يشكلان السرد والزمن اللذين تقع بينهما الهوية السردية التي تكون الإنسان. لقد جعل ريكور في كتابه «الزمان والسرد» من كتاب «الاعترافات» للقديس أوغسطين وكتاب «الشعر» لأرسطو نموذجين لبناء نظريته في السرد، والتي تعتبر من أهم أسس التأويلية الجديدة، من خلال تعريف أرسطو للحبكة الذي سبق تبيانه وأوغسطين للزمن الذي هو انفتاح الروح على الحاضر الإلهي المكون للماضي والحاضر والمستقبل؛ ويكون الانفتاح توقعاً وهو حاضر المستقبل وتذكراً وهو حاضر الماضي، وانتباهاً وهو حاضر الحاضر. من هنا طغى التنافر على التوافق، وكانت مأساة الوجود البشري عند أوغسطين، خلافاً لأرسطو الذي يغلب عنده التوافق على التنافر لغلبة السرد المحبك على تجربة الإنسان في الزمن[17].

الهوية السردية

الخيال والتاريخ وبينهما الاستعارة، تتكون الهوية السردية لشخص ما أو جماعة تاريخية معينة من الانصهار بين السرد والخيال. «أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية بكثير حين يتم

(16) بول ريكور، «الحياة بحثاً عن السرد».

(17) P. Ricœur, *Temps et Récit, Ibid.* p. 66.

تأويلها في ضوء القصص التي يرويها الناس عنها؟ ألا تصبح قصص الحياة نفسها أكثر معقولية حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية، (أو الحبكات) المستمدة من التاريخ والخيال (مثل مسرحية أو رواية)؟ يبدو أن الوضع المعرفي (الإبيستمولوجي) للسيرة الذاتية يؤكد هذا الحدث ويثبته»[18]. من هنا يكون ما يشكل الذات تأويلاً يتم بواسطته السرد الذي يستند إلى التاريخ والخيال، حيث تتألف الحياة في شكل قصص خيالي أو تاريخي، كما هي الشخصيات التي يحدثنا عنها السرد في التاريخ؛ وبما أن إشكالية الهوية تتمثل في مسألة التماسك والبقاء في الزمان، فإن السرد يقدم الخاصية الدائمة للشخصية من أجل بناء هوية بواسطة السرد، تماماً مثل ما هي الهوية الحيوية المتحركة التي تعطي هوية الشخصية في الحبكة، المستندة إلى التوافق المتنافر الذي يشكل الهوية السردية للشخصية.

ويستند ريكور في تصويره للهوية السردية ليس إلى مفهوم هايدغر لوجود الكائن في الزمان وتساؤله عن الوجود فحسب، وإنما كذلك إلى مفهوم العلاقة في اللسانيات المعاصرة. لهذا يرى أن «إعادة التصوير التي يقوم بها السرد تؤكد هذا الجانب من المعرفة الذاتية التي تتخطى ميدان السرد، أعني أن الذات لا تعرف ذاتها مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة فقط من خلال انعطاف العلامات الثقافية بجميع أنواعها، التي يتم إنتاجها استناداً إلى وساطات رمزية تنتج دائماً وأساساً الفعل، ومن ضمن هذه مرويات الحياة اليومية». توفر الوساطة السردية معرفة للذات عبر

(18) المصدر السابق ص 264.

تأويلها تأويلاً سردياً، يوفر لها وجوداً مجازياً صورياً تتخيل به وجودها.

لقد تنبه بول ريكور مبكراً لأعمال الفيلسوف وعالم الأديان المقارنة مرسيا إلياد وكيفية تأويله للرموز الدينية، كما استفاد من مدرسة التحليل النفسي وتأويلاتها للرموز الثقافية، وكان لفريدريك نيتشه في التأثير عليه دوراً في نقد المناهج في العلوم الإنسانية خاصة في تصوره للغة بوصفها تمثيلية وتصويرية، تخضع إلى استراتيجيات بلاغية، تتبين من خلال الإقصاء الاستعاري الذي يمارسه الخطاب الفلسفي بدعوة التأمل والتأسيس.



ارتباك حول إسرائيل

بول ريكور
ترجمة: منى طلبة

الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور هو واحد من أبرز أعلام مدرسة الهيرمينوطيقا في العالم. وقد احتلت قراءته الهيرمينوطيقية للأسطورة والكتاب المقدس والنصوص الأدبية مكانة بارزة في الفلسفة المعاصرة. ولكنه لم يتقصر على هذه الجوانب الفلسفية والأدبية، وإنما وجه اهتمامه للقضايا السياسية التي تشغل العالم. وقد جمعت مقالاته السياسية في كتاب صدر حديثاً في باريس عن دار نشر (سوي Seuil)؛ وفي هذا الكتاب وجدت مقالاً يرجع إلى عام 1958 يتعرض للصراع العربي ـ الإسرائيلي. وقد قمت بترجمة هذا المقال على الرغم من كونه مقالاً مبكراً كتب بعد العدوان الثلاثي على مصر، وذلك لأن بول ريكور قد تناول الصراع العربي ـ الإسرائيلي في هذا المقال كفيلسوف مسيحي غربي معبراً عن قطاع ولو محدود من المفكرين الأمناء الحريصين على اتخاذ موقف فكري إنساني متماسك وصادق مع النفس. غير متهاون في ذلك مع الديماغوجية السائدة، وغير مستجيب

لجماعات الضغط، ويمكن أن نجمل أهم أفكار المقال فيما يلي:

1 ـ يناقش بول ريكور القضية الإسرائيلية من ذات المنظور الديني الذي تقوم على أساسه فكرة الدولة الإسرائيلية وهو من خلال تناوله للقضية كفيلسوف مسيحي يقدم منذ البداية أنجع وسيلة ليؤكد أن اللاهوت اليهودي المبرر لقيام دولة إسرائيل غير ملزم.

2 ـ يعرض المقال مسؤولية أوروبا في تأجيج الصراع العربي ـ الإسرائيلي. وأن هذه المسؤولية لا تقتصر فقط على لحظة تأسيس الدولة: ولكنها تتأكد باستمرار دولة إسرائيل نفسها، وفي هذا الإطار يرى أن العدوان الثلاثي دليل على التحالف الإسرائيلي ـ الأوروبي ضد العرب.

3 ـ ينتقد ريكور سياسة الهجرة التي تطبقها إسرائيل وفي هذا تناقض مع المبدأ اللاهوتي المزعوم لقيام الدولة؟ كما أن هذه السياسة لا تحدث إلا على حساب العرب ولا تدفع إلا إلى احتدام الصراع.

4 ـ يؤيد بول ريكور اعتراف أوروبا بالذنب في حق اليهود، ولكنه يرفض أن يكون ذلك مبرراً لتصديق كل مزاعم الضحية، كما يرفض أن يكون التكفير عن هذا الذنب في حق اليهود سبباً لذنب جديد في حق العرب.

5 ـ يقدم المقال حلولاً منذ عام 1958 لم تطبق حتى يومنا هذا كما يقدم تصوراً جديداً للقضية وللعرب، فهم ليسوا شعوباً متعصبة معادية لليهود، مع ذلك فلهم كل الحق في المقاومة، ويقظتهم آتية، وأي توتر يدفع بهذه المقاومة إلى ميول فاشية تقع مسؤوليتها على أوروبا وإسرائيل في المقام الأول.

بذلك بدا لي المقال وإن كان مبكراً في كتابته معاصراً في أهميته وفي التصور الذي يطرحه لحل الأزمة، خاصة بالتزام السلوك العسكري والذي يؤدي أحياناً إلى اتهام إسرائيل بأنها داعية حرب.

ارتباك حول إسرائيل

في مقال ظهر تحت عنوان تفكير حول إسرائيل (مجلة Esprit فبراير 1958)، حاول اندريه نيهير (André Neher) أن يشرح الوجود السياسي لدولة إسرائيل من خلال ذات المصير للشعب اليهودي المتميز للأبد بنص كلمة التوراة. وكذلك دعا قراء المجلة من غير اليهود أن يفكروا هم أيضاً في اسرائيل على نفس المستوى الراديكالي الذي اتبعه هو في تفكيره.

هكذا يدعونا أندريه نيهير إلى الوقوف على ما يسميه بالمعطيات الجوهرية للواقع الإسرائيلي. من خلال إمعان النظر فيما وراء المعطيات العارضة لهذا الواقع.

هذه المعطيات العارضة في نظره هي الروح العملية والعقلية البطولية للإسرائيلي المعاصر والمحكوم عليها في ظل ظروف الهجرة المكثفة، والدولة شبه المحاصرة، والمهددة يوماً بالفناء المادي، بأن تبدو هجيناً من النزعة الأميركية والنزعة الاشتراكية، وذلك حرصاً منه على الحق وعدم تحميل العرب ذنباً لم يرتكبوه.

ووفق التصور السابق، تطلق المعطيات الطارئة أيضاً على مثل هذا التوافق المقلق في الحملة على سيناء، والذي تمثل في الضربة الغاشمة الفرنسية ـ البريطانية ـ الإسرائيلية على السويس، وعلى مثل هذا التعارض المقلق أيضاً بين المصالح الفرنسية

والمصالح الإسرائيلية بشأن الجزائر. وأخيراً، وتحت نفس الباب المعطيات الطارئة، يضع أندريه نيهير كل سوء التفاهم العربي ـ الإسرائيلي، بما فيه مسألة اللاجئين العرب من فلسطين، والذين ما زلنا نراهم اليوم وبعد ثماني سنوات من ترحيلهم، في مخيمات للإيواء. كل هذه الصراعات، يعيد أندريه نيهير وضعها في إطار منظور مطمئن نسبياً لتعايش إسرائيلي ـ عربي ممكن.

إن أندريه نيهير يطمح في الوصول إلى المعطيات الجوهرية من خلال هذه المعطيات الطارئة. وهناك ـ فيما يقول ـ ماهية تصلح وحدها للتعريف بالوجه الحقيقي والدائم لدولة إسرائيل، وهذه الماهية هي وحدها التي تدعونا إلى الحكم وتمكننا منه. هذه الماهية تربط مصير إسرائيل بأرض، أرض مقدسة، هي فلسطين. إن نفي الشعب الإسرائيلي في أنحاء الدنيا الأربعة، لا يقرن هذا المكان بألم الفراق فحسب، بل يجعل منه ظاهرة عالمية. وبما أن الشعب الإسرائيلي قد نفي في العالم كله، فقد أصبحت فلسطين مركز المنفى مركزاً للعالم. عندئذ لم يكن لدولة إسرائيل من أساس إلا جغرافيا لاهوتية، يلتقي فيها المطلق بأرض. وهذا المصير الملتحم بأرض موعودة، يجعل من دولة إسرائيل شيئاً آخر تماماً غير دولة غزاة صليبيين، أو مستعمرين أو سكان أصليين متمردين، إسرائيل هي دولة الصعود، والعودة، ودولة الالتقاء، ودولة التجمع، وإعادة التكوين في مساحة هي في جوهرها ملازمة للزمن الذي تسخره إسرائيل المشتتة لصالحها. هذا التفسير الذي يضعه اليهودي لنفسه يطرح أمام غير اليهودي سؤالين رئيسيين:

1 ـ هذه الماهية المنسوبة لجماعة مختارة، والتي يشكلها

مجموع اليهود المشتتين ويهود دولة إسرائيل، هل من الممكن أن تعرف بها بقية الجماعات وبقية البشر؟.

2 ـ وهذا الاعتراف هل من الممكن أن يؤدي إلى حل سياسي لهذه الصراعات التي عرضت على أنها معطيات طارئة؟

اليهودي يقف إذاً، بين الأمم متذرعاً بماهية متفردة، وأنا أتساءل ما الذي يعنيه هذا؟ بالنسبة لي أنا غير اليهودي، وبالنسبة لنا، نحن معشر الأمم، أن يكون هناك شعب مشتت يعتبر نفسه منفياً إذا وجد في أي مكان آخر خارج فلسطين، ولا يعرف نفسه كشعب إلا مرتبطاً بأرض؟

هناك فيما يبدو لي طريقة زائفة لطرح المشكلة بالنسبة لغير اليهودي. وتتمثل هذه الطريقة في طرح المشكلة بوصفها حقيقة مطلقة، ومن ثم متابعة اليهودي المؤمن على نفس الصعيد الذي يطلق عليه أندريه نيهير صعيد الماهية. في الواقع طرح المشكلة بهذه الصورة يجعلها غير قابلة لأي إجابة متفق عليها. فبالنسبة للآخرين هذه الماهية المدعاة ليست إلا أسطورة. وبالنسبة للمسيحي، فإن جبل صهيون ليس على الإطلاق أرضاً، وجبل صهيون ليس مملكة من هذا العالم، وجبل صهيون لا يعني فلسطين. إنه يعني المكان، وليس بأرض، ومملكة بلا أرض. إن المعنى الحرفي لكلمة الأرض الموعودة تلغيه رمزية مكان غير جغرافي. كما أن الجغرافيا اللاهوتية هي مرحلة متجاوزة ألغاها التاريخ الروحي المتطور لأنبياء اليهود أنفسهم. يجب عليّ إذاً، أن أقول: إن الماهية المؤسسة للوجود الإسرائيلي ليست ماهية مؤسسة لوجودي كمسيحي.

وإن كنت لا أستطيع أن أشارك اليهودي المؤمن ماهيته للمطالبة

بمكان مطلق، فأنا أستطيع ـ عن طريق الخيال والتعاطف ـ أن أفهم إيمانه. وهذا لا يكفي بلا شك للاهوت، وإنما يكفي للسياسة. رسالة شعب ما ليست بحاجة لأن تكون حقيقة معترف بها من قبل الآخرين حتى تعرف عظمته التاريخية. فكل شعب له في تاريخه شيء ما يعتبر مشروعاً يقوم عليه اتفاق أعضائه على وجود جماعي مشترك، أو على ممارسة خلقية ملموسة، أو روح ما لا يمكن أن يدركها إلا أعضاء الجماعة وحدهم من داخل الجماعة ذاتها وأن يحيوها بالفعل. ولا يقضي القانون الدولي ـ بالتأكيد ـ بأن تغرق الشعوب تميزاتها واختلافاتها في تجريدات باهتة. ولذلك فإن ما يهم السياسة الدولية، ليس الماهية الإسرائيلية التي لا يمكن توصيلها إلى أي شعب آخر، وليس حقيقة هذه الماهية، وإنما واقع وجود هذا الشعب، هذا الواقع الذي يشكله إيمانه ذاته والمقدم كمشهد أمام سائر الشعوب. إن ما يهم السياسة العالمية، أن هناك شعباً يؤمن بكل ضعفه، بكل ألمه، بكل أمله أن وجوده الوحيد الممكن واقع في مكان محدد من العالم، وأنه تعيس خارج هذا المكان، سعيد في تجمعه فيه. إذاً، ليس هناك إيمان يمكن لي أن أفهمه دون أن أتبناه مثل الإيمان الإسرائيلي بالأرض الموعودة، وخاصة بعد أن قلت إن الجغرافيا اللاهوتية خاطئة باطلة وزائلة بفعل بشارة الإنجيل الموجهة لكل البشر، فأنا أشعر أني مضطر إلى القول: إن وجود أناس يستمرون في الاعتقاد في هذه الجغرافيا اللاهوتية هو أقرب إلىَّ من أي وجود آخر وذلك لسببين:

أولاً: لأنه بدون الجغرافيا اللاهوتية للأرض الموعودة، وهي لحظة متجاوزة الآن، فإنني لن أكون شيئاً، فإسرائيل اليوم هي

سليلة الأنبياء الذين أعطوا الكتاب المقدس للعالم. هذه السلالة من الأنبياء لا يمكن أن تكون شعباً مثل الآخرين، وأنا مع هذه السلالة في علاقة فريدة وسياسية بامتياز، أي ميتافيزيقية بالمعنى الذي يقوله أندريه نيهير. إن إسرائيل الحالية هي الامتداد لإسرائيل الموجودة في ذاكرتي.

وثانياً: لأن في علاقة أخرى مع إسرائيل، فأنا أنتمي إلى تلك الدول التي اضطهدت سلالة الأنبياء، حتى لو أنني لم أشارك أنا شخصياً في هذه الجريمة، فأنا متضامن مع الدول والكنائس والمجتمع المسيحي المدانين بهذه المذابح، هذا الاعتقال وهذا التعذيب وهذه المهانة التي تشكل معالم تاريخ إسرائيل منذ تشتتها، والتي تشكل العامل الحاسم في استعادة إسرائيل لوعيها كشعب منفي بعيداً عن أرضه الجوهرية.

هذه هي الأسباب التي من أجلها أستطيع أن أفهم عن طريق الخيال والتعاطف إيمان إسرائيل حتى لو كنت أنا شخصياً غير معتقد في جغرافيتها اللاهوتية.

هذا الفهم من الخارج لمصير الشعب اليهودي، وذلك لأن مشاركتي في فهم هذا المصير من موقع المركز تبدو مستحيلة. أقول: إن هذا الفهم من الخارج يقودني إلى السؤال الوحيد الذي لدي الحق في أن أطرحه على صديقي اليهودي، هذه الماهية التي تدعيها، والتي هي بالنسبة لك تؤسس حقلاً في أرض فلسطين، هل هي موائمة لوجود الآخرين حول هذه الأرض، وعلى هذه الأرض نفسها؟ وإذا كان ارتباط إسرائيل بهذه الأرض هو في ذاته ولأجل ذاته غير قابل للتوصيل إلى أي حد آخر، فستظل المشكلة الوحيدة ـ هي إمكانية أن تكون هناك رسالة لأكثر من شعب،

ومن ثم تعيش جماعات تاريخية على نفس المساحة ـ هذه المشكلة هي ما يمكن ويجب أن تكون مادة للحوار والمناقشة. إذا كانت رسالة شعب من الشعوب لا يجب أن يحياها إلا هذا الشعب، فإن مثل هذا الموقف يتطلب حداً أدنى من الاعتراف من قبل الآخرين في ظل سياسة عالمية. هذا الحد الأدنى من الاعتراف هو الأساس الذي يقتضي من إسرائيل لا الوجود للذات، ولكن الوجود مع الأمم الأخرى. على أن هذه المسألة قد طرحناها في أوروبا تبعاً فقط للعاملين اللذين ذكرتهما تواً وهو ما أطلقت عليه الفهم من الخارج للإيمان الإسرائيلي، وهو النسب التاريخي بين اليهودي المسيحي، واضطهاد المسيحية للإسرائيليين.

هذان العاملان قد أديا بنا (أستعمل دائماً ضمير جماعة المتكلمين بمعنى التضامن السياسي) إلى سلسلة من القرارات: إعلان وعد بلفور عام 1917، (يؤيده حلفاء بريطانيا العظمى)، والذي يمنح للحركة الصهيونية حق إنشاء وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين. ضغط الرأي العام العالمي على بريطانيا العظمى للتراجع عما فرضته من حصار بحري يمنع الهجرات المكثفة لليهود الفارين من المعسكرات الألمانية. بعثة التحقيق من الأمم المتحدة التي انتهت إلى خطة تقسيم فلسطين عام 1947، والتصويت لصالح قرار تقسيم فلسطين من قبل مجلس الجمعية العامة بواقع 33 صوتاً من الموافقين في مقابل 13 من المعارضين والممتنعين عن التصويت (وقد صوتت كل من الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي لصالح التقسيم). الاعتراف بدولة إسرائيل بعد إعلان الاستقلال من قبل بن غوريون.

ما الذي تعنيه كل هذه الأحداث التي تلزمنا، نحن الأميركيين

والأوروبيين والسوفيات؟ إنها تعني في المقام الأول وقبل كل شيء دفع أوروبا لدين تاريخي للشعب اليهودي. المسيحية، والدول المشتقة من المسيحية التاريخية قد أدت، وبدفعة واحدة دين الاعتراف بسلالة الأنبياء، ودين الاعتراف بذنبها في حق كل ضحايا حركة السلطات القيصرية لاستئصال اليهود (Pogrom) وكل معسكرات الاعتقال (Auschwitz).

وبما أن أوروبا وأميركا قد سمحتا، وأحياناً شجعتا عودة مليون ناج من المذابح إلى فلسطين، وذلك من أجل أداء دينهم التاريخي للشعب اليهودي، فإن مشكلة إسرائيل طرحت حتى عام 1948 كمشكلة تخص أوروبا بالأساس وتتعلق بالعرب بصورة ثانوية. أوروبا، ونعني بها أوروبا الثقافية والممتدة من فانكور حتى فلاديفوستوك، قد سوت مسألتها اليهودية بمنح شعب المنفى أرضاً كانت قد أصبحت عربية في مرحلة النفي هذه. في تسويتها لقضيتها اليهودية، خلقت أوروبا مشكلة عربية ـ يهودية لم تقدر أوزارها في المستقبل، بالبصيرة نفسها التي قدرت وحملت به وزر ماضي المشكلة المسيحية ـ اليهودية. ألم يكن حل مشكلة أوروبا ـ إسرائيل، يعني خلق مشكلة أخرى أكثر استعصاء على الحل وهي المشكلة العربية ـ اليهودية؟ من هنا بالتحديد أجد كل المعطيات التي يراها أندريه نيهير طارئة، وكل المشكلات التي أسماها سوء تفاهم، أليست هذه المعطيات وهذه المشكلات بالتحديد، هي العواقب الوخيمة للمعطيات التي أسماها في مقام آخر بالمعطيات الجوهرية، أي الوعد الإلهي لإسرائيل بأرض كان لها تاريخ منذ شتات إسرائيل القديمة، تاريخ عربي بصفة خاصة؟

أريد أن أقول وفي الحال، إننا نحن الأوروبيين، أصبحنا

مؤيدين لهذه الماهية المدعاة، فقط عندما قبلنا العودة الكثيفة لمليون يهودي إلى فلسطين، وصوتنا على تقسيم فلسطين، واعترفنا بدولة إسرائيل. كل هذه الأفعال تلزمنا، يجب إذاً، أن نتحمل العواقب اليهودية ـ العربية لحلنا لمشكلتنا اليهودية ـ المسيحية ـ يجب أن نفهم هذا جيداً، أنه ما من سياسة مؤيدة للعرب تستطيع أن تتنكر لحدث 1948، مهما كلفنا ذلك، فنحن مرتبطون بهذا الحدث بشكل حتمي متعذر تغييره منذ إعلان بلفور عام 1917، وحتى الاعتراف بإسرائيل عام 1948.

يجب إذاً، أن تستخدم مصطلحات التعايش، وليس مصطلحات الاستبعاد لطرح المشكلة العربية ـ اليهودية، ولكن هذا لا يمنع، في المقابل أننا نحن الأوروبيين قد حللنا مشكلة أوروبا ـ إسرائيل على حساب العرب، وأننا بذلك قد خلقنا ديناً تجاه العرب ونحن نسدد ديننا لليهود، وأن هذا الدين للعرب لا نعرف كيف نسدده لأنه من المستبعد أن نقبل بجريمة عربية ضد إسرائيل، وأن نرضى بجريمة جماعية، تجعلنا مرة أخرى في التاريخ، مطالبين بدم اليهود الذين قبلنا بعودتهم إلى إسرائيل. يجب أن نقول الحقيقة، ما من أحد الآن يمكن أن يحدد أشكالاً للتعايش بين العرب واليهود في الشرق الأوسط، لقد أجبرنا أنفسنا على العمل من أجل التعايش، من ناحية اليهود ومن ناحية العرب، ولا أستطيع أن اعتبر الظواهر المروعة التي تجري في الشرق الأوسط والتي انبثقت حتماً عن قبولنا لـ 1948، الذي به شطبنا التاريخ العربي لفلسطين لتأكيد مصيره اليهودي، لا أستطيع أن أعتبر هذا مجرد سوء تفاهم، أو علامات طارئة.

من ناحية العرب، لا أرى كيف يمكن إدراج إسرائيل في جانب

من الأرض العربية دون أن يسمى ذلك حرباً صليبية أو ظاهرة استعمار، في حين أنه من ناحية اليهود، العودة لا يمكن من الناحية الروحية أن تختزل إلى حرب صليبية أو استعمار، من ناحية العرب. ليس هناك تمييز بين الوجود الإسرائيلي وبين هاتين الظاهرتين من الناحية السياسية. اللهم إلا إذا كان هناك فهم عن طريق الخيال والتعاطف للأسباب التوراتية لصعود اليهود إلى فلسطين. وحتى يستطيع العرب قبول إسرائيل من أعماق قلوبهم، ينبغي أن يستطيعوا فهم ـ دون مشاركة منهم ـ الجغرافية اللاهوتية الإسرائيلية ولا أرى أن مثل هذا الفهم للواقع التوراتي لإسرائيل يتوافق وخط الثورة الشعبية التي تتنامى في القاهرة ودمشق. من أجل هذا كان تشاؤمي وقلقي كبيرين فيما يتعلق بمستقبل السلام في الشرق الأوسط. في الحقيقة، كان العالم العربي موضوعاً للسياسة الدولية ما بين عامي 1917 و1948. واقع الحال هذا الذي وصفه بن نبي كحالة قابلة للاستعمار قد ساهم في خلق دولة إسرائيل، ذلك أنه سمح بإهمال الدور العربي النسبي لعودة اليهود إلى فلسطين؛ والآن هذه الحال لم تعد قائمة أو أنها تتضاءل شيئاً فشيئاً، لم تعد بعض الظروف التي كانت موجودة من قبل لخلق دولة إسرائيل موجودة الآن للإبقاء عليها. إن يقظة العالم العربي تبدو لي محملة بكل التهديدات الفاشية الديماغوجية والتي تجعل من ضم المهاجرين الفلسطينيين إلى دول هذا العالم العربي رأس حربتها.

ولكن من جانب اليهود، فإن مجرى سياسة العودة لا يبدو لي أقل إنذاراً بالتهديدات المتوقعة، فالدولة اليهودية قد ولدت من تحول الأغلبية في فلسطين لصالح اليهود في أعقاب الهجرات

الجماعية اليهودية بعد الحرب، وهجرة مئات الألوف من العرب الفلسطينيين عند حرب الحدود عام 1948. المستقبل سوف يكون أقل ظلاماً إذا ما أمكن أن يكون هناك توازن جديد في عدد السكان انطلاقاً من واقع الحال هذا (مع مراعاة التسوية الودية لمشكلة اللاجئين والتي لا يستطيع أحد الآن أن يتنبأ بعواقبها).

ولكن قانون العودة الذي التزمت من خلاله دولة إسرائيل بتأمين حق كل يهودي مهدد بالهجرة المباشرة لإسرائيل والمواطنة غير المشروطة، تجعل من دولة إسرائيل دولة مفتوحة ضمنياً لعدة ملايين من المهاجرين؛ هنا ينبهنا أندريه نيهير إلى أنه يتوقف فقط على إرادة الشعوب غير اليهودية ألا يؤدي هذا النداء إلى أي خلل في التوازن الديموغرافي هذا حق، ولكن ليست الشعوب العربية مرة أخرى هي التي تمسك بمفاتيح الاضطهاد، ومن ثم بأسباب الهجرة إلى اسرائيل، فيهود الدياسبورا تعيش في روسيا وفي أميركا، ولكن مجرد وجود دولة إسرائيل، وبصفة خاصة الوجود الوحيد لدولة إسرائيل وقانون العودة يشكلان نداء لكل يهودي في العالم، بغض النظر عن فكرة الاضطهاد. أندريه نيهير يتحدث هو نفسه عن وحدة التلازم بين دولة إسرائيل ويهود الدياسبورا، وسرعان ما يضيف، حقاً إن يهودي الدياسبورا يعرف كيف يفرق بين الروابط التي تربطه بوطنه وبين الروابط التي تصله بنسبه الإسرائيلي، ولكن أليست هذه التفرقة دقيقة وهشة، إذا ما قورنت بقوة الجذب للنسب الإسرائيلي؟ لمن يريد التفكير على المدى الطويل، ألا يبدو قانون العودة عامل انحلال لوطنية يهود الدياسبورا، في تلك اللحظة التي يعتبرون فيها أنفسهم يهوداً وليس فقط مجرد مواطنين كالآخرين؟ وإذا كانت فلسطين هي مركز

المنفى، أفلا تكون العودة هي المصير الطبيعي لكل يهودي يعتبر نفسه في منفى؟ ألا يجب أن تكون لديه أسباب حتى لا يصعد إلى إسرائيل، في اللحظة التي يكون مصيره هو المشاركة في الموكب اللانهائي للعالم؟ كيف نحب أن تكون لدينا هنا مبادرات رشيدة، من قبل يهود مؤمنين وغير مؤمنين، إسرائيليين وغير إسرائيليين، لعلاقات في المستقبل بين اليهودية والدياسبورا ودولة إسرائيل.

إن الآفاق التي يفتحها قانون العودة، في عصر اليقظة العربية لا يمكنها ـ كما يبدو لي ـ إلا أن تنحسر إذا ما أصبحت دولة إسرائيل دولة علمانية، ومما يبدو متناقضاً أن يتقدم هذا الوازع بعدما تمحور كل المشروع السياسي الإسرائيلي حول لاهوت العودة، ولكن السياسة التي تجد معناها في ذلك اللاهوت يمكن لها أن تجد فيه معيارها. وإذا كان الأمر كما أقرأ في كل مكان يتعلق بأن اليهود المؤمنين قادرون على أن يعطوا لعودتهم معنى الغزو الصوفي للمطلق، وأن هؤلاء قد أصبحوا أقلية تتهمش أكثر فأكثر داخل نفسها، فإني أتساءل ما الذي تعنيه العودة خارج إطار النبوءة التوراتية وما الذي يصون كل المشروع السياسي لإسرائيل علمانية معارضة للحرب ولكل توسع على أساس عنصري. وفي الحقيقة، يبدو من الصعب للغاية بالنسبة لغير اليهودي فهم ما تعنيه العودة بالنسبة لليهودي غير المؤمن، وإذا كانت العودة تمثل سراً للعودة بالنسبة لليهودي المؤمن، فهناك لغز حول عودة اليهودي غير المؤمن، الذي يتعرف إلى نفسه كيهودي من خلال هذه العودة، ويبدو كأن هذا اللغز هو ما يجب أن يكون أساس البناء لمستقبل إسرائيل. ولا أرى شيئاً في دراسة أندريه نيهير يساعدني على فهم هذا اللغز؛ أيعتقد، كما يفهم من الصفحة الأخيرة في

مقاله أن اليهودي وإن كان علمانياً، يظل مدفوعاً للعودة لمجرد أنه يهودي، بدوافع يمكن تفجيرها أيضاً من النبع التوراتي؟.

إن إمكانية وجود دولة لإسرائيل تكمن في فهمها لوجودها من خلال الوعد التوراتي بأرض الميعاد، والنظر إلى هذا الوعد كأسطورة مؤسسة بموتها، تستطيع هذه الدولة أن تبقى كدولة، هل بمكن استبعاد هذه المقولة جذرياً من الأفق التاريخي؟ أليس من خلال هذه الإمكانية كافح بلا هوادة أنبياء إسرائيل القديمة؟ وهكذا يتوقف على هذه الإمكانية تعليق تدهور الأوضاع في الشرق الأوسط، فإذا كانت إسرائيل حقيقة ضعيفة جداً إلى الحد الذي لا يشكل معه وجودها تهديداً للدول العربية، حتى وإن تظاهرت هذه الدول بتصديق ذلك، فإن اختزال إسرائيل في كونها قوة ضمن القوى، وعسكرية معارضة لعسكرية أخرى، وتوسع في مقابل توسع، كل هذا سوف يكون عامل عدم استقرار وتوتر إضافي.

في العمق، يبدو أن ما يعاني منه الشرق الأوسط هو صراع جغرافي لاهوتي يتدرج باستمرار إلى صراع جغرافي سياسي، أليست إسرائيل والإسلام مصابين بنفس الداء الذي هو في جزء منه من صنعنا نحن الأوروبيين.

هذه هي الجوانب المرعبة للصراع اليهودي ـ العربي؛ وإذا لم ننتبه إلى ذلك، فسوف تنطلق منه شرارة الحرب النووية. ولهذا سوف تكون إجراءات الوقاية وحدها هي ما يمكن اليوم اتخاذها إذا ما فشل حوار حقيقي عربي ـ يهودي، هو الآن بعيد المنال.

1 ـ حالة التوازن التي تم الوصول إليها 1948 تقوم على الاتفاق بين القوى الكبرى، وبصفة أولية بين الولايات التحدة

والاتحاد السوفياتي. السلام في الشرق الأوسط لا يمكن أن يقوم إلا على إعادة تشكيل إتفاقية 1948 وعلى حظر جميع أنواع الأسلحة في بلاد الشرق الأدنى، فهذا هو أول الإجراءات الوقائية التي تفرض نفسها على القوى الكبرى.

2 ـ فقط من خلال سياسة متوازية من عدم الانتماء إلى كتل القوى العظمى، يمكن أن يعيد خلق اشتراك في وجهات النظر بين إسرائيل والبلاد العربية، ناحوم غولدمان بخصوص هذه النقطة هو المعبر الحقيقي عن مصالح إسرائيل.

3 ـ يجب أن تعمل القوى الكبرى على ضمان التوازن الديموغرافي الحالي في الشرق الأوسط، وأندريه نيهير يقترح بأن يفحص قانون العودة من قبل محكمة عالمية للعدل مثل محكمة لاهاي، حتى تزول شبهة استغلال هذا القانون كوسيلة ملتوية للتوسع الإسرائيلي، هذا الاقتراح مهم جداً، ويدخل في إطار مشروع اعتراف الآخرين برسالة إسرائيل.

4 ـ يجب أن تحصل القوى الكبرى على الاعتراف الشكلي من قبل العرب بدولة إسرائيل في حدودها الحالية (لاحظ أن المقال مكتوب عام 1951)، والتوقيع على اتفاقية سلام، في مقابل دراسة صيغ جديدة لكونفدرالية تؤمن لإسرائيل وجوداً قومياً داخل كيان سياسي يقوم فيه العرب بالدور الحاسم. فقط الاعتراف بالواقع العربي داخل المشروع الصهيوني (وفق مقولة أندريه نيهير)، والاعتراف بالواقع الصهيوني داخل المؤسسة العربية، يمكن أن يضع حداً للصراع العربي ـ الإسرائيلي. نحن لسنا بعد في هذه المرحلة، بل أن كل شيء يسير في الاتجاه المعاكس.

على الأقل يتوقف الأمر على القوى الكبرى التي قبلت بوجود إسرائيل لتعايش إسرائيل مع العالم العربي، بما أن المشكلة هي التي خلقتها في إطار درئها للفشل في وجود إسرائيل في قلب المسيحية.

الشمولي والتاريخي(*)

بول ريكور
ترجمة: مالفي عبد القادر

أمنيتي من خلال هذه المحاضرة أن أساعد مستمعي للتوجه إلى مجادلة معاصرة أين اندمج فيها المفكرون الأوروبيون والأميركيون. المجمعان الأساسيان للمناقشة هما: من جهة، نظرية العدالة لـ «جون راولس» (John Rawls)، والمباحثات التي أثيرت من قبل القضاة والاقتصاديين، وعلماء السياسة، والفلاسفة، والبداية الأساسية كانت من العالم الأنكلوسكسوفوني؛ ومن جهة أخرى، أخلاقية المناقشة لكل من «كارل أوتو آبل» (Karl Otto Appel) و «يورغن هابرماس» (Habermas Jürgen)

(*) هذا النص هو نسخ موجز لمحاضرة ألقيت بالكوليج الجامعي الفرنسي 1 نيسان/ أبريل 1996 ونشر بمجلة *«Magazine Littéraire»* العدد 390 سبتمبر/ أيلول 2000 ضمن النصوص غير المطبوعة (Inédits) وقمنا بترجمته نظراً لما يثيره من عدة إشكاليات تخص العدالة والأخلاق والتواصل والترجمة.

والمناقشات التي أثارتها هي أيضاً في الأوساط ذاتها. لكن بدايتها كانت بالأحرى من أوروبا الغربية، فالرهان المشترك للمناقشة هو معرفة ما إذا كان بالإمكان صياغة مبادىء في المجال الأخلاقي، والإثني، والقانوني، والسياسي، والاجتماعي، والأشخاص، والمجتمعات، والثقافات القابلة للتطبيق وبدون تحديد، آخذين بالظروف الخاصة للتطبيق وبالأساس إلى جدية الحالات التي ظهرت في الحقبة الحديثة. فعلى ماذا نعترض؟ ليكن على الخاصية الشكلية للمبادىء غير المعروفة للتنوعات في المحتويات التطبيقية أو ليكن على الخاصية اللاتاريخية (Antihistorique) للقواعد الغربية للإرث الثقافي المتنوع، والتي تجذر القواعد في الحياة، وتطبيقاتها المشتركة ما بين الجماعات.

لتوضيح المجادلة اقترح أن نبني مسبقاً إطاراً للحوار، تكون ضمنه المواجهة ما بين الشمولي والتاريخي الذي يطرح بشكل مغاير تبعاً للمستوى الذي ستوجد فيه، وأتبنى على السبيل التعليمي (Didactique) التمييز ما بين ثلاثة مستويات لصياغة الإشكالية التي اقترحها في الأنا ـ ذاته كأحد آخر، والذي لا يعطي فقط الحياة الخاصة بل القانون والبنى الاقتصادية، والاجتماعية للمجتمع المدني والمؤسسات السياسية.

1

في المستوى الأول، ومن أجله احتفظ بلفظ تقني أخلاقي لأحقية قرابته مع الأخلاق السارية المفعول بالمجتمعات المعتبرة، وأعرف الأخلاق بالمعنى العام للفظ وهو الرغبة في العيش الحسن مع ومن أجل الآخرين، وفي مؤسسات عادلة. اللفظ الأول لهذه

الثلاثية يعرف الخاصية العلية للمقاربة الأولى، ومعرفة الرغبة في الاكتمال السعيد سواء كان في الحياة الخاصة أو المشتركة والمعروف باللفظ الشعبي «السعادة». إلا أننا نرى بداية من البنية الأولى مدى مزج كل من البعد الشمولي والبعد التاريخي، من جهة يمكن القول مع أرسطو أن كل فعل وكل تطبيق يعين بالعلية وأن كل الناس تريد أن تكون سعيدة. لكن هذه النظرية للخير، إذا كانت تستحق إسم أخلاق فهي تمر بتقديرات مبررة تميزها بالفعل الحسن من القبيح. من هنا تتدخل تلك الدعاوى المسماة: اعتدال، وشجاعة، وكرم، وصداقة، وعدل الخ ما بين أصل الرغبة المبررة وبين أفق السعادة، غير أن هذه البنيات الكبرى للحياة الأخلاقية تغوص في التجارب الجماعية للشعب مثلما تؤكده مختلف الأخلاقيات الموروثة عن اليونان. ما يقوم به الفيلسوف هنا هو التفكير حول ما سماه «شارل تايلور» (Charles Taylor) «بالتقويمات القوية»، هكذا ذهب أرسطو من الآراء الأكثر تأكيداً والأكثر ثباتاً، والتي سبق لها وأن ذكرت في كلام كل من الشعراء: هوميريوس، وأشيليوس (Eschyle)، وسوفوكليس، وأربيديوس (Euripide)، والخطباء، والمؤرخون، ورجال السياسة الخ.

المزج ما بين البعد العشائري والبعد الشمولي يصبح أكثر براعة وأكثر هشاشة إذا ما اعتبرناهما ضمن التركيبين الأخيرين للتعريف المقترح لتصويب الأخلاق: عش جيداً مع ومن أجل الآخرين؛ وهناك صلتان متميزتان مع الآخر هما: الأولى جوارية حاضرة في وجهه والثانية متورطة في العلاقة الجدلية للصداقة والحب، وعليه يمكن تصويب الأخلاق من هذه الجهة بمظهر شمولي أكبر. إن

العديد من الثناءات الأكثر مقارنة من بينها الصداقة التي تجول بين الثقافات، لأن في السابق كنا لا نعرف كيف نتغاضى عن الاختلافات بين تلك التي تدافع عن البنيات الأرستقراطية لمدينة مثل المدينة اليونانية، وبين الإشكالات الشعبية للتضامن المميزة للمجتمعات الحديثة، لكن مع الحد الثالث للقاعدة الثلاثية للجدل يتم فرض الشمولي والتاريخي في حقيقة التصارع الذي يعد موضوع هذه المداخلة ولا نعرضه إلا في المستوى الثاني الذي سنهتم به قريباً. لكن التعطش للعدالة ليس محجوزاً في مستوى الواجب والضرورة الذي سنقوم بالاهتمام به لاحقاً. لأنها التركيبة الأساسية للرغبة في العيش الحسن غير أن «العيش ـ مع» لا يكون فقط مع الأقرباء بل معهم ومع غيرهم الذين هم متورطون داخل عدة أشكال من المؤسسات التي تركب الحياة الاجتماعية. ونظرتي ليس للشخص المرموز بوجهه بل كل واحد معرف بدوره الاجتماعي، فالعلاقة مع الواحد تركيبية مثلما تسميها «حنا أرندت» (Hannah Arendt) تعددية إنسانية (Pluralité humaine) والتي تقابلها بالجوارية، والصداقة والحب، هذه التعددية الإنسانية هي مكان السياسي الذي أدركها من جذورها، وهذا ما تتم تسميته بالرغبة في العيش معاً. وبالتالي نأخذه معاً كحادث شمولي. لكن بمجرد ما نصفه «رغبة» لوجود مؤسسات عادلة تتموضع بمستوى يكون فيه الشمولي قد أقحم ذاته في سياق مبهم. والسؤال الذي يطرح على الفور: ما هي المؤسسة العادلة؟ وهو سؤال أساسي لا ينفصل عن الذي يريد معرفة مع من نريد أن نعيش. وعليه كان اختلاف الثقافات وتاريخ المؤسسات القضائية الممزوج بالعقلانية المبهمة والأفكار المسبقة يجبرنا على وضع مؤشرات أخرى تحت

الاختبار بدل من قلقنا الأساسي عن العيش الحسن. لكن ما يقتضي مسبقاً القيام به هو تجذيره عشوائياً ضمن مؤسسات عادلة، ويمكن القول: إن الفكرة البدائية للعدالة ليست إلا انتشاراً على سلم جواري، وعشائري ومؤسساتي يخص بالرغبة في العيش الحسن. هذا الربط ما بين هذا الأخير والعدالة قد وجد تعبيراً ثابتاً أن القوة الانفعالية والعقلانية لم تستنفر فكرة الخير المشترك.

II

إذا كانت أطروحة الشموليين والسياقيين (Contextualistes) تجد لها مبررات قوية ومتساوية في التفكير اليوناني حول الحياة السعيدة، فأطروحة الشموليين تأخذ الأهمية عندما نمررها إلى المستوى الثالث للأخلاق الذي لا يعرف بالرغبة في العيش الحسن بل بفكرة الضرورة والواجب والممنوع.

إننا نتساءل لماذا لا نبقى في المستوى الأخلاقي للرغبة في العيش الحسن، فالسبب يكمن في كون الحياة بالمجتمع تترك مكاناً كبيراً وغالباً ما يكون مرعباً لشتى أنواع الصراعات المؤثرة على كل مستويات العلاقات الإنسانية في حدود الفوائد والإيمان والمعتقدات. غير أن هذه الصراعات تنحو لتعبّر عن نفسها بعدة أشكال من العنف، بداية من القتل إلى نقض الكلمة المعطاة. هذا العنف تترتب عنه أخطاء تؤثر بالمثل في الأفراد المأخوذين على حدة والمؤسسات التي تؤطر الحياة بالمجتمع. وعليه يضيف روح الانتقام عنفاً على عنف بسلسلة لا نهاية لها مثلما نراها في تراجيديا «الأورستا» (Orestie) اليونانية، من هنا تولد ضرورة «الثالوث» المتمثل في مجتمعاتنا المتحضرة بوجود كيان قانوني

مكتوب، وكذلك تأسيس مؤسسات قضائية مع إستقلالية القاضي، وفي النهاية سلسلة من العقوبات تقدم دوراً إلزامياً للأخلاق الجماهيرية. هذه الضرورة لوجود حاكم تطرح التساؤل عن طبيعة القواعد القادرة على تحديد الميدان المسموح والممنوع؛ فالاستعمال المعروف والمشروع للإلزام يثبت القواعد والحكم الذي يؤسسه بطرح مشكل تبرير قواعد العيش في المجتمع.

يعود فضل صياغة الشمولية الأخلاقية الأكثر شدة إلى كانط، وهي الفرضية التي يدافع عنها أنصارها كل من جانبه، سواء من جانب «راولس» أو من جانب «هابرماس». فالاقتراح الأول يتمثل في وجود عقل عملي متميز عن العقل النظري ولكن عرض مثل هذا الاختلاف الأساسي بين ما يمكن أن يكون قبلي أي الشروط الممكنة لكل الدلائل التجريبية المستند إليها، وبين المستوى البعدي أو التجريبي المكون من مجموع الرغبات واللذات والغايات والأحكام المسبقة والادعاءات اللامعقولة. فعلى ماذا يرتكز هذا القبلي التطبيقي؟ الجواب: على الشمولي المقبول من الجميع والمستقل عن الظروف التطبيقية. فكيف نصوغ شمولياً شكلياً أو بالأحرى ما هو شكل القاعدة الشمولية التي تجمع وتخضع لها كل المبادىء الأساسية لأفعالنا؟ إن القاعدة لا ترتكز عند النظرة الأولى إلا على اختبار واحد للتحقق من صحة الادعاء بشمولية مبدئية. في السابق كان من الصعب أن لا أقدم تعبيراً نفعياً لهذا الاختبار المصاغ بالألفاظ التالية: ماذا سيحدث إذا كان كل العالم يفعل مثلي؟ ما كان أمام كانط سوى تناقض منطقي داخلي للقاعدة واستثنائها المزعوم الذي يأتي ويحطمها. سوف نرى بعد لحظة كيف حاول «هابرماس» وآخرون معالجة هشاشة

هذا التمييز ما بين التناقض المنطقي والتناقض الذي نقول عنه نفعي. إننا لا نعرف كيف نغلق على كانط داخل الاتهام الذي لا يقدم إلا معياراً ميتولوجياً واحداً للشمولية (إفعل مثلما...). كانط نفسه قام بتوسيع مجال الشمولي عندما قدم تأويلين آخرين للأمر المطلق، الذي يمكننا من بناء ثلاثية أخلاقية (Morale) يمكن مقاربتها بالثلاثية للأخلاقيات (Ethique) (الرغبة في الحياة الحسنة، مع ومن أجل الآخرين، وفي مؤسسات عادلة):

1 ـ إعمل بالشكل الذي يمكنك من التمسك بالمبدأ الأساسي للفعل على أن يكون قانوناً شمولياً للطبيعة.

2 ـ إعمل بالشكل الذي يمكنك دائماً من معاملة الإنسانية داخل ذاتك أو داخل غيرك لا كوسيلة فقط بل كغاية في ذاتها.

3 ـ إعمل بالشكل الذي يمكنك من أن تكون موضوعاً ومشرعاً لسلوكيات داخل إمبراطورية الأوامر.

هذه الثلاثية تعرف الإستقلالية تحت أشكالها الثلاثة، الشخص والعشائرية، والكسموبوليتيكة (Cosmopolitique).

إنه وراء الخطة الخلفية لكانط التي توجب استبدال محاولة «راولس» بتقديم تعريف شمولي لمبادىء العدالة. إن شكلية المؤسسة قد طبع بهذا الاختيار لمبادىء العدالة ومن المفروض أن تكون داخل وضعية خيالية، لا تاريخية أو تدعى أصلية، حيث يكون كل المشاركين الموضوعين تحت ستار الجهل الذي ضمنه يمكن تجريد المنافع الحقيقية أو الأضرار المحتملة والمستخلصة من التداول. أما فيما يخص هذه المداولة فهي تحمل قواعد التوزيع التي يتميز بواسطتها المجتمع على العموم بالخصائص التالية: توزيع الملكية التجارية (المكافآت والإرث والفضائل

الاجتماعية) والملكية غير التجارية مثل الأمن، والصحة والتربية وخاصة مواقع المسؤولية والسلطة والقيادة داخل كل المؤسسات الاجتماعية. ففرضية هذا المجتمع تم تصميمها كنظام واسع لتوزيع شتى أنواع الملكيات التي تسمح بتقديم دور خاص للشكلية الموروثة عن كانط. فهي ليست على الإطلاق اختياراً للشملنة بل هي تلك الإجراءات الخاصة بالتقسيم. إنه الإجراء المعروف بالمبدئين للعدالة: «في المقام الأول يجب على كل شخص أن يكون له الحق في أن يكون متساوياً في نظام أكثر اتساعاً للحرية وفق القاعدة السوية لكل من يتماشى مع نظام الآخرين نفسه». هذا المبدأ الأول يدير المساواة أمام القانون ضمن الممارسة للحريات الجماعية (حرية التعبير، وحرية التجمعات، وحرية تكوين جمعيات، وحرية المعتقد إلخ...). «في المقام الثاني: اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية التي يجب أن تكون منظمة بالشكل (أ) الذي يمكننا من أن نراقب بطريقة عقلانية وجود فضائل للكل. (ب) أن تكون مرتبطة بمواقع وبوظائف مفتوحة للكل». هذا المبدأ الثاني لديه كنقطة تطبيق التقسيمات المتعذرة التخفيض واللامتساوية لمجتمعاتنا المحافظة على القيم المضافة. لكن قبل تطويره ألح «راولس» أول الأمر على إشباع المبدأ الأول، هذا يعني أن محاولة حل المشاكل الاجتماعية للمساواة وبدون الأخذ بعين الاعتبار المساواة المجردة غير المبررة للمواطنين أمام القانون، فالمساواة الاقتصادية والاجتماعية لا تستخدم كحجة لاختراق المبدأ الأول للعدالة. بينما المبدأ الثاني متطور بالشكل التالي على الأقل في نصفه الأول، فهو عادل أو على الأقل أقل ظلماً من المبادىء الأخرى. فالتقسيم الذي ضمن

رفع الفضائل الأكثر استحباباً وتعويضها بالتقليل من الأضرار الأكثر نبذاً، إذ منه يأتي إسم القيمة الأعلى والذي قدم لهذا المبدأ، سنقول عنه فيما بعد بعض الانتقادات. هذا المبدأ صدم من قبل دعاة العشائرية. هناك نقطتان حساستان بهذا المذهب خاضعتان عملياً للنقد: في البداية شكلية الإجراء التوزيعي لا يأخذ بعين الاعتبار التباين الحقيقي للملكيات الموجهة للتقسيم: على سبيل المثال مشاكل الأجور هل هي مأخوذة من نفس قاعدة تقسيم السلطة والإدارة؟ الموقع الثاني للنقد: كيف يختار مبدأ العدالة وتجسيده داخل وضعية خيالية لا تاريخية، وهل يمكن ربطه بمجتمع تاريخي حقيقي؟ وبطريقة أدق ما هو شكل المجتمع من بين أولئك الموجودين حالياً ولديهم قابلية لمثل هذه القاعدة للعدالة التوزيعية؟ لكن قبل معاينة هذه الاعتراضات المندرجة بالمستوى الثالث الذي أتبناه للتحليل الأخلاقي والحكمة التطبيقية، لنقل كلمة حول أخلاقية المناقشة، في النظرة الأولى الأمر يتعلق بمسائل أخرى: مع «راولس» مشكل التوزيع يوجد بالمعنى المماثل المذكور على التو ومع «آبل» و «هابرماس» الأمر يخص مشكل المناقشة وبعبارة أدق التبرير، لكن الحالتين اللتين تم إدراكهما ليستا بعيدتين عن بعضهما. فمن جهة يتم تأسيس مبادىء العدالة داخل وضعية أصلية تحت ستار الجهل والتي تصدر عن مناقشة مفتوحة قابلة لأن تدخل ضمن فئة أخلاقية المناقشة ومن جهة أخرى، ما الذي نفضل مناقشته أو بالأحرى تقويمه مع تقويم مكان للصراع؟ «هابرماس» مثل «راولس» يستمد دليلاً من تعدد التصورات للخير في مجتمع مثل مجتمعنا المتميز بحادث التعددية. إنه خارج هذا الصراع في البحث عن قواعد تحقيق الاتفاق

الممكن. نَحن أين البحث عنها، هل داخل الممارسة اللغوية نفسها؟ غير أن كل العلاقات الإنسانية تمر حتماً بالتكلم. وعلاوة على ذلك فالتهديد بالعنف ومثلما رأيناه من قبل يبرر الانتقال من مرحلة أخلاق السعادة إلى مرحلة أخلاق الضرورة والتي تدعو للبحث داخل تحويل كل الصراعات لجهة الكلام وهو الجواب الإنساني الوحيد للعنف. غير أن التقسيم للكلام لا يتم بدون حكم معياري لقواعد تتصدر المناقشة وكل المشكل يقوم على المرور من الوساطة اللغوية إلى الحق في التعليل.

السؤال المطروح هو معرفة هل توجد قواعد شمولية صحيحة تترأس كل النقاشات الممكنة وكل التبريرات العقلانية. جواب «هابرماس» إيجابي فهو يستند إلى الاستعمال المتناقض والمختلف مع ذلك الذي يستخدمه كانط ليبرر ضعفه أمام القاعدة الشمولية. هذا التبرير الأخير لمؤشر الصواب وسنقولها بأنها تستند لا إلى التناقض الصوري بل إلى التناقض المسمى «اللائق» ويمكن صياغته على النحو التالي: عندما تقولون: إن قاعدة المناقشة غير مقبولة فإنكم تبدأون بالتبرير وتعارضون عندما نقول لكم إن قاعدة المناقشة لا يمكن أن تكون شمولية فتفترضونها كقاعدة مشتركة مع خصمكم ومعكم.

بينما بالنسبة إلى القواعد السليمة للتواصل فهي ليست عديدة بل سهلة التعريف: فكل واحد لديه الحق بالتساوي في الكلام، ومن واجبه أن يقدم أحسن تبرير لمن يطلبه، ومن واجبه أن يسمع الحكم المسبق المقدم كتبرير مناسب من الآخر، وفي الأخير ـ ربما خاصة ـ خصوم التبرير المضبوط يجب عليهم أن يكون لديهم أفق مشترك للتفاهم والاتفاق، لأن أخلاقية المناقشة وضعت

هكذا تحت أفق طوباوي للكلام المقسم الذي يقوم بوظيفة مثل الفكرة الضابطة لمناقشة مفتوحة غير محدودة وبدون عراقيل. فمن غير الافتراض لهذا الاتفاق الملزم لا يمكن أن يكون هناك سؤال عن الحقيقة للنظام التطبيقي، في هذا الصدد «هابرماس» يؤكد بشدة الخاصية المعرفية لأخلاقه، إذ لا يوجد اختلاف ما بين العقل النظري والعقل التطبيقي بالنسبة للحقيقة الإلزامية ضمن الاستعمال للكلمة المنقسمة.

إننا ندرك فوراً قوة الأخلاقية التواصلية التي تدعى بكل دقة أخلاقية المخاطبة أو المناقشة إذ تواجه ثلاثة خصوم معروفين أكثر، إنهم أولاً المدافعون عن أخلاق قرارية تعمل حالة بحالة وبتعسف وهذا ما يقوله «هابرماس» عن المفهوم اليوناني للتعقل الذي يفترض أنه يدير الوضعيات الفردية، فالمقترح أن الوضعيات الفردية يمكن أن تكون موضوعة تحت قاعدة تصحيحية لمناقشة منسجمة. الخصم الثاني مركب من الأخلاق العاطفية أو الانفعالية، إنها العواطف التي تتضمن المشاعر النبيلة والمهذبة مثل (الرأفة، والرحمة، والإحترام والإجلال إلخ...) وهي معايير «العادل». والخصم الأخير الذي يؤخذ دوماً كهدف (Cible) هو الأخلاق الموضوعية أو القانونية القريبة من المتفق عليه عند السفسطائيين اليونان، فوفقاً لهم فإن هذه القواعد تصلح كحكم للصراعات الاجتماعية التي تدار من مبدأ نفعي عام. ويتم تجسيده كل مرة من قبل السلطات الفعلية. فمثلما نرى هذه الأخلاق تأخذ في الحسبان وبكل شجاعة الوضعيات المتصارعة القابلة لأن تكون محمولة على مستوى اللغة أو على الأفضل ضمن إطار مؤسساتي، يمكن مقارنتها بالمرافعة القضائية. إذ تفرض على الخصوم إرادة

متساوية تبحث عن الاتفاق أو الرغبة في التنسيق ما بين ذكائهم الحسن وبرنامج عملهم. وأخيراً قلق تفوق التعاون على الصراع في كل وضعيات الخلاف.

III

ما يجب علينا قوله: إن الأسباب التي تظهر ضرورية ومن أجلها نضيف بعداً ثالثاً للفلسفة الأخلاقية التي أسميها بالحكمة التطبيقية تقديراً لما يسميه هيغل من جهته (Sittilichkeit) ضمن أصول فلسفة القانون، ومن جهة أخرى، نظرية أرسطوطاليسية يقابلها باللاتينية (Prudencia) التي تم تحليلها في الفقرة السادسة للأخلاق النيكوماخية. لماذا نضيف بعداً ثالثاً للأخلاق؟ إذا كان فعل الصراع الأكثر أساساً فعل العنف الذي أرغمنا على المرور من أخلاق العيش الحسن إلى أخلاق الضرورة والممنوع، هذا ما يمكن أن نسميه بتراجيديا الفعل الذي يقود إلى تكملة المبادىء الشكلية لأخلاق شمولية بواسطة قواعد تطبيقية قلقة على المضامين الثقافية ـ التاريخية؛ فعن طريق تراجيديا الفعل نسمع عامة بوضعيات نموذجية تعرض الخصائص المشتركة التالية:

أولاً، صراع الواجب مثلما تظهره التراجيديا، فعلى هذا التقدير نجد تراجيديا انتيغون (Antigone) المثال الأكمل: أنتيغون وكريون (Créon) يمثلان ضرورات متضادة ينجر عنها صراع لا يغتفر، وإن كان هذا صحيحاً فضمن المطلق الذي يوجب صداقة أخوية سحقت «أنتيغون» نجدها تتماشى بشكل تام مع الخدمة السياسية للمدينة التي أفنت «كريون»؛ فالنهاية الإنسانية تجعل من أحد الخصوم غير قادر أن يخدم المبدأ الذي من أجله يتعين خارج

الحدود الواسعة لإخلاصه الأعمى والعاطفي. المأسوي يتمثل جلياً ضمن استبعاد كل اتفاق ينتج من عناد كل خادم للواجب المطلق والمقدس. هناك وضعيات تراجيدية أخرى تعقد العلاقات الاجتماعية وتضاعف ضمنها القاعدة الأخلاقية والقانونية وتدخل في صراع مع الاهتمام بالوضعيات والأشخاص؛ لقد لاحظنا كيف يتم ضمن صياغة الأمر الثاني الكانطي احترام الأشخاص وهو مؤطر من قبل احترام الإنسانية لكن ـ ومثلما قلناه سابقاً ـ هذا لا يعني الإنسانية كمجموعة من الناس بل كخاصية مميزة لها، إذ يفترض أن تكون مشاركة بين كل الثقافات التاريخية، غير أن الممارسة الطبية والقانونية تتوقف على جعل الحكم الأخلاقي أمام وضعيات تتضمن إرضاء المعيار الشخصي. في هذا الصدد سنقتصر على إثارة المشاكل الصعبة المطروحة أمام الأخلاق الطبية من قبل وضعيات البداية والنهاية في الحياة. فيما يخص الوضعيات الأولى هناك عدة مبررات تسمح لنا بالقول بأن الحياة تستحق الحماية بداية من نشوئها، لأن الجنين منذ اللحظة الأولى لديه رمز (Code) جيني يميزه عن مورثيه، لكن لا أحد ينسى وضعيات الإغاثة التي تجعل حياة المرأة أهم من الجنين، حينها يطرح كمشكل للمناقشة العامة إذ تأخذ التبريرات في الحسبان الحالة الفردية. ماذا منح مثل هذا القرار للفظ «المداولة الشريفة»؟ فيجب أيضاً إثارة الحالات أين لا يكون الاختيار ما بين الخير والشر بل وإذا أردنا القول بين الرمادي والرمادي: فهل نضع ـ على سبيل المثال ـ مراهقين منحرفين وراشدين مسؤولين أمام القانون الجنائي نفسه؟ وبأي سن يوجب إذاً، تعيين المرور هل للأغلبية السياسية أم إلى الأغلبية القانونية؟ مشكل آخر أكثر رعباً:

أين لا يكون الاختيار ما بين الخير والشر بل ما بين الشر والأسوأ منه. فتشريعاتنا المنسوبة للدعارة وخاصة الأطفال تأخذ من هذا التناوب الذي نقول عنه تراجيدي بالفعل، وأقول من جهتي أن قوانيننا عن الإجهاض تأخذ هي أيضاً ن هذه الوضعيات الأخلاقية، أين يكون الاختيار ما بين الشر والأشر منه. فقرارات كثيرة سواء كانت أخلاقية أو قانونية كان الرهان ليس تشجيع الخير بل اجتناب الأسوأ.

لا أريد القول بأن أخلاق الحكمة لا تعرف إلا الوضعيات المؤلمة مثل التي قمنا بإثارتها، إنها حالات موجهة فقط للفت الإنتباه لمشكل أكثر عموماً، مع العلم أن المبادىء التبريرية للقواعد القانونية تترك المشاكل التطبيقية سليمة؛ إنه إذاً، مفهوم «التطبيق» الذي يجب تقريره في جميع توسعاته حتى يتم وضعه بالموازاة مع التصويب الذي ترأس المناقشة السابقة، هذا المفهوم التطبيقي لا يأتي من المجال غير الأخلاقي والقانوني بل معرفة الميدان التأويلي للنصوص خاصة الأدبية والدينية، إنه ضمن ميدان تفسير النص المقدس والفيلولوجيا الكلاسيكية التي كونت فكرة التأويل على أنها مميزة عن التفسير والفهم. عند نهاية القرن الثامن عشر خاصة مع «شلايرماخر» وبعده «ديلتاي» وصلت الهيرمينوطيقا إلى المدى التام أي إلى ما وراء تفسير النص، النص القدسي والفيلولوجيا الكلاسيكية؛ وتقترح قواعد للتأويل صالحة لكل أشكال النصوص الفردية، فهكذا لم يتم أبداً تجاهل النظم القانونية التي تدعي صياغة نموذج ثالث للهيرمينوطيقا، فالهيرمينوطيقا القضائية التي سنراها بعد لحظة بتطبيقاتها لوضعيات أثيرت ضمن مناقشة أطروحة «راولس» والتي تخص العدالة

التوزيعية وكذلك أطروحة المناقشة العامة «لهابرماس». في كلتا الحالتين مشكلة تطبيق القيم الشمولية لوضعيات فردية تضع البعد التاريخي والثقافي للتقاليد الوسطية في تشابك مع تطور التطبيقي.

لنعد إلى «راولس» ونقوم بتقدير الدلائل التي سبق لنا صياغتها، ومثلما توسع فيها «ميكايل فاولزر» (M. Walzer) في نصه «فضاءات العدالة» (Sphères de justice).

على أن نظرية العدالة التوزيعية لا يمكن أن تجرد بأخذ وجهة نظر عن الإجراءات التطبيقية غير المتجانسة مع الملكيات الموجهة للتوزيع، ولا يمكن أيضاً أن نناقش بنفس الطريقة الملكية المسوقة وغير المسوقة ومن بينها تلك غير المتجانسة كالصحة، والتربية، والأمن، والمواطنة. الخ كل واحدة من هذه الملكيات. «فاولزر» يأخذ من الفهم المشترك عشيرة ما لحقبة معينة، هكذا مفهوم الخير المسوق مرتبط كلياً بتقديرات ما يمكن بيعه أو شراؤه. فهذا المفهوم المسوق يؤخذ من قبل المؤلف ويسميه بالرمزية المشتركة (Symbolisme partagé) المعرف في بعض المضامين السوسيو ـ ثقافية. من هذه الرمزية المشتركة ينتج منطق مميز يدير كل الجواهر المرفوعة من نفس الميدان، و «فاولزر» يضعه تحت فكرة «المدينة» أو «العالم» أي أن «راولس» ميز تطور شمولية التوزيع وهو يرى العديد من المدن تظهر صراعات حول حدودها، حيث لا يمكن لأي دليل صوري أن يتحكم فيها، إنها إذاً، تسويات هشة تعبر عما سميناه أعلاه بالحكمة أو التعقل. هكذا تنحو التعددية القضائية لأن تستبدل بتطور أحادي لكن إجرائي للعدالة فقط.

لكن هل أطلب من جهتي إن كان يستبدل أو بالأحرى يضاف؟

أكون بذلك محاولاً القول في غياب مشروع عام وشمولي للعدالة ولا يمكننا أيضاً تبرير أخلاق التساوي التي لا يمكن أن تكون أفقاً مركباً أو نعيد بناء شيء مثل الخير المشترك. بهذا المعنى الخصومة المثارة من قبل الشمولية يربطها «راولس» في الكتابات التي تلت «نظرية العدالة» (Théorie de la justice). إن حدود نظريته لا يمكن القول عنها تاريخية إذ لا يمكن لها أن تكون عملية في إطار الديموقراطية التي يسميها ليبرالية أو دستورية، مع العلم أن دول القانون قد تأسست عن طريق «الإتفاق المنظم» (Consensus par recoupement) بين العديد من التقاليد المؤسسة والمتفقة في ما بينها. ومع العلم أيضاً أن الترجمة الواضحة للتقاليد اليهودية والنصرانية أعيد أخذها من ثقافة الأنوار بعد تقليص منفعي واستراتيجية خالصة للعقلانية. وبالنهاية بروز الرومانسية تحت شكل الرغبة في التعبير العفوي بالاتفاق مع الينابيع العميقة للطبيعة الخلاقة، في هذا المعنى شمولية نظرية العدالة تطلب ـ كإضافة ـ الاعتراف بالشروط التاريخية للبدء في تنفيذها.

إنه تجاه خلاصة من الأسلوب نفسه تظهر لنا عما تنتجه نحو أخلاقية المناقشة، يمكن لنا أن نعترض على مبالغتها في تقدير مكانة المناقشة داخل التفاعلات الإنسانية والأكثر من ذلك التعبيرات المصاغة للتبرير: إن البحث عن معرفة الصواب يشكل لعبة اجتماعية رائعة ومتعددة التركيب، أي أن المواهب المتعددة تتستر تحت مظهر النزاهة والتبرير الذي يمكن أن يكون طريقة ماكرة لمواصلة الصراع. وبشكل آخر يمكن أن نعترض على الوساطة اللغوية التي تعطي الشرعية المثارة كقاعدة مرجعية من قبل

التبرير. إن التأمل حول اللغات المتعددة مظهر أساسي لتعدد الثقافات، التي يمكن أن توصلنا إلى تحليل مهم بالشكل الذي تم به حل كل المشاكل المطروحة من قبل الظاهرة المكثفة للغة، لا توجد في أي مكان بشكل شمولي بل داخل التجزيئات للعالم اللساني فقط. وبالرغم من غياب كل اللغات المتفوقة فإننا لم نتقلص نهائياً، بل بقيت لنا الترجمة كمصدر يستحق العناية أكثر بدل أن تكون معاملتنا لها كظاهرة ثانوية تمكننا من توصيل رسالة من لغة إلى لغة أخرى تحت عنوان الترجمة. هذا يعني أنها ظاهرة عالمية ترتكز على شكل آخر لتوصيل الرسالة نفسها. ضمن الترجمة يتحول المتكلم ـ باستعمال أي لغة ـ داخل عالم لساني لنص غريب عنه، وعند العودة يستقبل داخل فضائه لساني كلام الآخر. هذه الظاهرة اللغوية المضيافة يمكن استخدامها كنموذج لكل فهم يتضمن ذلك الغياب الذي يمكن أن نسميه «الثالث» (Tiers) المحلق في الأعلى واضعاً في اللعب نفس الفاعلين للتحول ضمن... والإستقبال عند... وفعل الترجمة يكون النموذج.

إنه ضمن الميدان القضائي خاصة تكون ضرورة التطبيق خاصية إبداعية مفروضة، فمؤلفون مثل «ألكسي» (Alexy) وهذا كان صحيحاً حين حاولوا أن يشتقوا من أخلاقية المناقشة نظرية للتبريرات القضائية مؤسسة شرعيتها الكاملة في النطاق الذي لن نتصور فيها قاضياً يتمنى أن يكون الحكم المعلن عنه غير سليم، ففي هذا النطاق سلامة الحكم الفردي من قبل أخلاقية المناقشة. لكن هذه السلامة هل تواصل عملها ضمن وضعيات لا ترضى الافتراض الأكثر أساسية بأخلاقية المناقشة، مع العلم أن حالة

واحدة مفتوحة وغير محدودة خالية من ضغوطات المناقشة؟ القرار القضائي يفترض أنه اكتسب إطاراً شرعياً حيث يكون تبادل الخطب مرموزاً بإجراء إلزامي بموجبه يأخذ كل طرف الكلام ضمن حدود زمانية معينة، والمداولة ذاتها تضع في اللعب عدداً لا محدوداً من الزعماء تكون أدوارهم غير محددة بوضوح. وفي الأخير، القرار النهائي والحكم المعلن عنه بصراحة يجب أن يؤخذ في زمن محدد والقاضي لا يسمح له أن ينسحب من ضرورة الفصل، فكلمة فصل في حد ذاتها مناقشة تشير إلى المسافة الموجودة ما بين شروط الجدل ضمن المرافعة وضرورة فتح مناقشة موجهة للاتفاق. والمهم في ذلك تلك الضغوطات والبنيات التبريرية القضائية ذاتها التي تسجل مكاناً متطوراً لشرح قرابة أولئك الذين وضعوا في حيز التنفيذ داخل التفسير القدسي والفيلولوجيا. هكذا تتم معالجة الحالة المستحدثة إذ يسميها «دوركن» (Dworkin) بـ (hard cases) الذي يطلب بدوره مساراً مزدوجاً للتأويل: تأويل نوع ما ورائي للأحداث المسببة، وتأويل قواعد القانون المثار ضمن وصف الجرم. إن التبرير بعيد عن أن يترك مغلقاً داخل قواعد القياس التطبيقي، هذا الأخير يقتصر على وضع مسار في أحسن حال. إذ تتعسر تسوية مبادلته بين التأويل الروائي للأحداث وبين التأويل القانوني للقاعدة. في نقطة اتصالهما تنتج ظاهرة التسوية ويرتكز عليها خاصة الوصف القضائي للجرم.

هذا المزج ما بين التبريرات الصورية والتأويلات الملموسة هو بالفعل لافت للنظر في إطار الإجراءات الجنائية التي تشرف الأطروحة التي سأعالجها هنا بشكل تام مع العلم بأن الاختبار لا

يكون بين شمولية القاعدة وبين القرار الفردي. هذا المفهوم للتطبيق في حد ذاته يفترض الأرضية الخلفية للتقسيم المشترك الخاص بالزعماء.

مناقشة «راولس» تقودنا إلى خلاصة من النظام نفسه، فهل التكلم عن فضاء العدالة إذا لم تكن بحوزتنا فكرة عنها تترأس حفظ مطالب كل فضاء قضائي والتعدي إلى ميادين فضاءات أخرى؟ وضمن إطار المناقشة للأخلاق الصورية للمناقشة، فكيف لنا أن لا نقع في العنف إذا حذفنا أفق الاتفاق؟ وبالأساس كيف ننزع الصراع عن العنف، إذا كنا لا نستطيع الحصول على أمل تكون تحولاته داخل ميدان الكلام قادر لأن يصل إلى نهايته أو على الأقل إلى اتفاق فوري وسهل عند الاعتراف بعدم التفاهم عقلانياً أو بتعبير آخر التفاهم على عدم التفاهم.

كخلاصة اقتراح ثلاثة اعتبارات على التوالي:

1 ـ الشمولية يمكن أن تأخذ كفكرة ضابطة تسمح بالإعتراف أنها تنتمي إلى الميدان الأخلاقي للمواقف غير المنسجمة والقادرة أن تعترف بذاتها بشراكتها في تأسيس فضاء مشترك ثم نشره من قبل الإرادة في العيش معاً.

2 ـ ترفع ادعاء بالشمولية، لكن لا بد أن نقتصر على إعطاء معنى شمولياً يفترض أن يقدم أولاً كشمولي مزعوم. إننا نعني بالشمولي المفترض الذي يطالب بالشمولية الممنوحة للمناقشة العامة في انتظار الاعتراف، وتاريخ هذا الأخير في حد ذاته يتحول من فكرة إعادة الاعتراف بقيمة شمولية ملموسة والمكانة نفسها لفكرة ضابطة أثيرت في الخلاصة السابقة التي تسمح بتحقيق الصلح في مستويين مختلفين: مستوى الأخلاق المجردة ومستوى

الحكمة التطبيقية وظروف الشمولية والشرط التاريخي الموضوع في نفس المضمون.

3 ـ إذا كانت الإنسانية لا توجد إلا ضمن ثقافات متعددة ـ مثل اللغات ـ ففيما ترتكز أساساً أطروحة المعارضين الاجتماعيين كـ «راولس» و «هابرماس»، والهويات الثقافية المزعومة من قبل هؤلاء المؤلفين التي لا يمكن حمايتها من عودة اللاتسامح والتطرف إلا بالعمل القائم على التفاهم المشترك، ومن أجلها كانت الترجمة من لغة إلى أخرى تشكل نموذجاً بارزاً.

يمكن جمع هذه الخلاصات الثلاث ضمن التصريح التالي: الشمولية والسياقية لا تتعارضان في الوقت نفسه لكن تؤخذان من مستويين مختلفين للأخلاق، مستوى يخص اللزوم المزعوم بالشمولي ومستوى يخص الحكمة التطبيقية، التي تأخذ على عاتقها اختلاف الموروثات الثقافية، ولا يكون القول دقيقاً عند الانتقال من مجال الشمولي الصوري إلى مجال التاريخي التطبيقي دون العودة واللجوء إلى منابع أخلاق العيش الحسن، وإلا زال أو على الأقل سكن الإحراج المثار من قبل اللزوم المفرط لنظرية العدالة أو لنظرية المناقشة التي تشكل عمقاً لكل من شكلية المبادىء وصرامة الإجراء.

المحتويات

